This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

3810/20

Digitized by Google

Das kritische System der Philosophie.

Wirtschaft und Philosophie

oder

Die Philosophie und die Lebensauffassung der jeweils bestehenden Gesellschaft.

Von

Dr. **Abr. Eleutheropulos,**
Privatdozent an der Universität Zürich.

Erste Abteilung:

Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums.

Berlin.
Ernst Hofmann & Co.
1900.

Digitized by Google

Die

Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums

auf Grund der gesellschaftlichen Zustände.

Von

Abr. Eleutheropulos.

Zweite vervollständigte und umgearbeitete Auflage.

Berlin.
Ernst Hofmann & Co.
1900.

Digitized by Google

Nachdruck verboten.
Übersetzungsrecht vorbehalten.

Digitized by Google

252777
FEB 10 1922
BA

Dem Andenken des hochherzigen Freundes
des hellenischen Volkes,

Herrn Ad. Guyer-Zeller,

weiland General-Konsul des Königreichs Griechenland.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Ich liefere hiermit eine Darstellung der griechichen Philosophie, deren Wert und Bedeutung ich in der Einleitung angebe. Wie in meinen übrigen Werken so kann aber meiner Meinung nach auch hier von Wert sein, kurz zu zeigen, wie ich zu der Auffassung der geschichtlichen Philosophie gelangt bin, die ich in diesem Werke durchführe. Denn nur so kann ich deutlich mein rein empiristisches, psychologisch-menschliches, nicht spekulativ bodenloses Verfahren bestätigen.

Bei gebotener Gelegenheit führte ich stets mit den christlichen griechischen Bauern über ihre alltägliche Beschäftigungsweise und ihr Verhalten als Staatsbürger, Familienglied oder überhaupt als Mensch Gespräche. Da merkte ich nun einen regelmässigen logischen Fortgang, der sich fast unerwartet und geradezu wider meinen Willen entwickelte. Nämlich auf das Bestreben, meinen Mitunterredner (versuchsweise) aufzuklären, d. h. ihn von seiner Lebensauffassung als einer unrichtigen abzubringen, seine sogenannten sittlichen Begriffe als gleichgültige Dinge oder geradezu als falsche hinzustellen, bekam ich stets und regelmässig die Antwort: nun gut, aber wie ist diese Welt entstanden, woher kommt der Mensch? — du bist ein ungläubiger Kerl. D. h. also, ich war jedesmal genötigt, die Vernichtung einer bestehenden und die Aufstellung einer neuen Lebensauffassung mit einer Erklärung der Welt, mit einer neuen Weltkonstruktion zu rechtfertigen.

Diese Thatsache hat in mir nach und nach den Gedanken erzeugt, dass wohl dies das gewöhnliche Verfahren des Philosophierens ist. Mag man hierin eine Naivität erblicken, so ist für den unbefangenen Denker jener Kausalnexus des Denkprozesses von grossem Werte. Er lehrt den Suchenden und den, mit der hergebrachten schablonenhaften Auffassung der bisherigen Philosophie

Digitized by Google

Unzufriedenen überaus viel: dem nüchternen und vorurteilslosen Forscher stellt er sich als eine objektive Thatsache dar und enthüllt viel Wahrheiten.

Ich habe nun mit der griechischen Philosophie angefangen und versucht, mir über den Rätselgram der bisherigen Philosophie-Auffassung klar zu werden. Ich habe gefunden, dass es sich überall in der That nur um eine Lebensauffassung handelt, und dies führte mich zu der eigentlichen endgültigen Lösung des Problems: ich entdeckte den Zusammenhang der Lebensauffassung mit den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen. So war mir vor allem die Philosophie zu etwas Lebendigem geworden, und wer mich versteht, wird mir zugleich zugeben müssen, dass sich in dieser Entwicklung geradezu die Gesetze der Sociologie offenbaren und dass sie eben darum hierin gesucht werden müssen. Fortan waren mir nun auch die Griechen von dem schwärmerischen sogenannten idealistischen Schleier der Späteren entblösst und zu wirklichen ächten Menschen von ächtem Fleisch und Blut und ächten Knochen geworden. Jetzt hatte ich auch Ursache, sie wahrhaft zu bewundern; darum scheute ich, als Grieche, mich nicht davor, jene hergebrachte phantastische Auffassung zu zerstören.

Nunmehr habe ich mich nach meiner gewöhnlichen Methode danach umgesehen, ob meine Anschauungen auch durch anderweitige Forschungen irgendwie bestätigt werden konnten. Ich fand, dass dieselben in gewissem Sinne in der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung zusammengefasst worden waren. Jedoch war mir dabei nichts klarer als die Notwendigkeit, dieser Geschichtsauffassung eine neue Form zu geben, also gleichsam eine neue Theorie des Werdens aufzustellen (vgl. in der Einleit. S. 16 f.).

Was eine sonstige Litteratur anbelangt, so das Werk von Döring: Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem, und dasjenige Pöhlmanns: Geschichte des antiken Kommunismus, so muss ich offen gestehen, ich habe dieselbe nicht berücksichtigen wollen. Denn ich fand meinerseits in Sokrates gleichsam den ersten wissenschaftlichen Mann, der sich über die Lebensfrage objektiv klar werden wollte; dabei steht es nun auch fest, dass er durch gewisse Anschauungen bestimmt wird. Wollte er nun auf die übrigen wirken, so kann er gewiss als ein Reformator angesehen werden und ist es auch; aber er ist eben ein Reformator der Lebensauffassung, und seine Lehre kann keinenfalls von vornherein als ein soziales Reformsystem betrachtet werden. Was nun bei diesem

Digitized by Google

Werke Dörings mit meiner Auffassung in Einklang steht, brauche ich nicht zu erwähnen; und was nicht, habe ich nicht erwähnt, weil ich keine Polemik beabsichtige. Das Werk Pöhlmanns könnte mir sonst beim Ausfindigmachen der materiellen Verhältnisse von Griechenland grosse Hülfe leisten.

Das einzige Buch, das ich ins Auge fassen musste, war die Philosophie der Griechen von E. Zeller. Die Notwendigkeit dieses Verfahrens lag darin, dass ich mich vor einem gangbaren Vorwurfe aller Urteilslosen bewahren wollte, welche nach der Gewohnheit sagen werden, dass ich die Lehre der Philosophen willkürlich umgedeutet habe, um dieselbe einer neuen Schablone anzupassen. Dass ich es nicht gethan habe, und dass ich sogar imstande bin, das Werk des alten Zeller als das beste Werk, das auf diesem Gebiete bisher geschrieben wurde, zu preisen, wird man aus dem vorliegenden Buche selbst begreifen; die falschen Umdeutungen der philosophischen Lehren bei Zeller, die hier und da vorkommen und welche ich notwendig als solche nachweise, werden notwendig durch die Philosophie-Auffassung Zellers verursacht.

Ein anderes Werk, welches wenigstens in den besonderen Titeln eine Ähnlichkeit mit meiner Auffassung der Philosophie zu bieten schien, das Buch von Eucken: Die Lebensanschauungen der grossen Denker, hat sich bei näherer Betrachtung als zu wortreich und zu nichtig herausgestellt. Dabei ist es auch sonderbar genug, dass Eucken die platonische Philosophie als die Lebensauffassung des nationalen Griechentums ansieht. Als ob das nationale Griechentum durch seine Degeneration repräsentiert wäre! (vgl. meine Darstellung Platons.)

In Hinsicht auf die Kürze meiner Erörterungen, wobei Vieles als bekannt vorausgesetzt wird, bemerke ich nur, dass ich bestrebt war, nicht ein musterhaft dickes Buch zu schreiben; ich habe ein Bild skizzieren wollen, welches man sodann mit der Zeit im einzelnen ausarbeiten möge, wenn es sich als Bedürfnis herausstellen sollte.

Zürich, im März 1898.

Digitized by Google

Vorwort für die zweite vollständige Auflage.

Es wäre unnütz, hier mich mit meinen Kritikern auseinanderzusetzen. Man muss sich vor allem einmal über den Begriff der deutschen Kritik klar werden. Wer mein Werk gelesen und verstanden hat, der weiss, worum es sich darin handelt. Ich versuche gar nicht, die materialistische Geschichtsauffassung in der Philosophie zu ihrem Rechte zu bringen. Im Gegenteil spricht in dieser Hinsicht S. 16 f. meines Werkes deutlich meine Absicht aus. Ich habe bloss die geschichtliche Philosophie auf Grund eines neuen Gesichtspunktes dargestellt, wie dies bereits Hegel auf Grund seiner Geschichtsphilosophie und Zeller sonst monographisch u. s. w. gethan haben. Nur bin ich eben der Meinung, dass ich mit meiner Darstellung etwas Lebendiges biete. Ich trage das Bewusstsein dieser Thatsache in mir, was mir unermesslich wichtiger ist, als alle Kritiken zusammen, ausgenommen die sachlichen. Im übrigen muss ich auch auf das Urteil eines Fachmannes wie Prof. Dr. Heinze entschieden grösseren Wert legen, als auf verständnislose Kritiker. Heinze ist mit den Philosophen in der Hand grau geworden und er schreibt mir doch: das Werk „ist anregend ....". Und ich wollte auch nichts mehr bieten; ich habe bloss einen Plan entwerfen wollen, den man ausarbeiten kann.

Ich bin meinerseits dem liebenswürdigen Manne von Herzen dankbar für seine sonstigen Ratschläge hinsichtlich meiner philosophischen Thätigkeit. Nicht weniger werde ich es denn auch allen denen sein, die mir sachliche Bemerkungen zugehen lassen. An dieser Stelle sage ich auch meinen werten Verleger Herrn Ernst Hofmann meinen aufrichtigen Dank für seine grosse Mühewaltung durch die Korrektur meines Buches.

Zürich, den 5. Oktober 1899.

Eleutheropulos.

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitung.

Seiten

Erster Abschnitt.

3—22 *Wirtschaft und Philosophie oder eine neue Auffassung der bisherigen Philosophie*:

Die Philosophie als der Ausdruck eines Kulturzustandes. — Die bisher gegebenen geschichtsphilosophischen Theorien. — Anwendung derselben auf die Geschichte der Philosophie. — Es genügt keine, die philosophischen Erscheinungen kausal zu erklären. — Die materialistische Geschichtsauffassung. — Eine neue geschichtsphilosophische Theorie: die griechische Theorie des Werdens. — Lösung des Problems — Folge der neuen Auffassung der bisherigen Philosophie: Wert der bisherigen Philosophie.

Zweiter Abschnitt.

23—42 *Die Philosophie, d. i. die Lebens- oder Weltauffassung des Griechentums.*

23—38 *I. Allgemeine Charakteristik derselben*: Der Mythos von Xuthos. — Griechenlands Bodenbeschaffenheit. — Die psychischen Eigenschaften des Griechen. — Allgemeine Züge aus der Entwicklung des Griechentums und seiner Lebens- und Weltauffassung. — Begriff der Philosophie. — Ob die griechische Philosophie vom Orient stammt? — Der Unterschied zwischen der der griechischen Philosophie und derjenigen der neueren Völker.

38—42 *II. Periodischer Zusammenhang der griechischen Lebensbilder:* Die bisherigen Auffassungen und Einteilungen der griechischen Philosophie. — Eine neue Einteilung in fünf Perioden.

Erste Periode.

Die Vorbereitungen für das werdende Griechentum.

(Das Zeitalter der Eroberungen und der staatlichen Organisation.)

43—46 *Allgemeine Charakteristik dieses Zeitalters.*

47—60 **Erstes Kapitel**: Das vorgeschichtliche Zeitalter. — Die Dorer; Lykurg. Die Athener und überhaupt die Joner; Homer.

60—66 **Zweites Kapitel**: Das historische Zeitalter (776 v. Chr. Ol. 1 ums Jahr 600 v. Chr.). Die Dorer; Terpander, Tyrtäus. — Die Athener; Theseus, Drakon, Epimenides. — Böotien; Hesiodus. — Die eigentlichen Jonier.

Digitized by Google

Seiten

Zweite Periode.

Das werdende Griechentum.

(Das Zeitalter der wirtschaftlichen Kämpfe in der Form eines Kampfes der Demokratie gegen die Aristokratie).

67—71 *Allgemeine Charakteristik dieses Zeitalters.*

72—76 **Erster Abschnitt.** Das Griechentum des Festlandes im Zeitalter des Werdens. — Die Spartaner und Athener; Spartas (d. i. des dorischen Stammes) Verfassungsform. — Athens Verfassungsform: Solon.

77—123 **Zweiter Abschnitt.** Das Griechentum der Kolonien im Zeitalter des Werdens.

77—83 **Erstes Kapitel.** Der Höhepunkt des Ionischen Wohlstandes und die Rechtfertigung der entsprechenden Lebensauffassung: Thales; Vergleich zwischen ihm und Pherekydes; die Thales'sche Lebens- und Weltauffassung. — Anaximander. — Anaximenes. — Unzufriedenheit mit diesem Zustande der Lebensführung: Die Lebens- und Weltauffassung des Pherekydes; Verhältnis desselben zu Anaximander.

83—96 **Zweites Kapitel.** Der Ausbruch der Entartung und die Reformbestrebungen in Ionien. — Mimnermos. — Phokylides Klagen über das Verderbnis. — Pythagoras' Reformprogramm.

97—123 **Drittes Kapitel.** Der wirtschaftliche Kampf in Ionien: Der Fehler des Pythagoreischen Programms.

98—102 A. Die proletarisch-demokratische Bewegung und ihre Lebensauffassung: Xenophanes.

102—117 B. Der aristokratische Protest gegen die proletarischen Ansprüche und seine Lebensauffassung: Heraklit.

117—123 C. Ein demokratisch-proletarisch-kolonisatorischer Versuch: Heraklits Inkonsequenz in der Auffasung des Gesetzes der Gegensätze. — Die Siege der Demokraten. — Die Phocäische Kolonie nach Elea. — Parmenides.

Dritte Periode.

Das gewordene Griechentum.

(Das Zeitalter der Blüte und des Perikles.)

124—128 *Allgemeine Charakteristik dieses Zeitalters.*

129—442 **Erster Abschnitt.** Der Sieg der unbemittelten Klassen gegen die Eupatriden (die Vollendung der athenischen Demokratie).

129—134 **Erstes Kapitel.** Die Verbesserung der wirtschaftlichen Lage der Gesellschaft: Perikles.

134—141 **Zweites Kapitel.** Die neue Gestaltung Athens und der Anschauungen der Bürger (die Konsequenzen der wirtschaftlich verbesserten Lage des Volkes): das Selbst- und ästhetische Gefühl. — Simonides und Pindar. — Sophokles. — Aeschylos. — Euripides.

Digitized by Google

Seiten

141—142 **Drittes Kapitel.** Die Machtstellung Athens in Griechenland in dieser Periode.

142—180 **Zweiter Abschnitt.** Die Lebensauffassung des Griechentums im Zeitalter der Blüte.

143—148 **Erstes Kapitel.** Die letzte Erinnerung der früheren Sachlage: Gleichheit und Einheit aller. — Zenon. — Melissus.

148—157 **Zweites Kapitel.** Ein Aufruf zur liebevollen Vereinigung aller Bürger: Empedokles.

158—167 **Drittes Kapitel.** Das Lebensbild des gewordenen, d. i. klassischen Griechentums: Athens Leben. — Perikles und Anaxagoras.

167—175 **Viertes Kapitel.** Die Bedürfnisse des neuen, demokratischen Staatslebens: Die Befriedigung derselben; Protagoras.

176—180 **Fünftes Kapitel.** Schlussbetrachtungen; Übergang zu der IV. Periode des Lebens des Griechentums; Die Entartung des Griechentums und Perikles. — Melissus', Diogenes', Hippons und Archelaus' Materialismus. — Der Kynismus des Anaxagoras.

Vierte Periode.

Das vergehende Griechentum.

(Das Zeitalter der inneren Wirren und die Wechselherrschaft Athens und Spartas.)

181—185 *Allgemeine Charakteristik dieses Zeitalters.*

185—216 **Erstes Kapitel.** Die materialistische Entfaltung des griechischen Lebens und ihre Folgen: Athen und Abdera. — Demokrit. — Das Wohlfahrtssystem Athens und der neue Zustand der athenischen Gesellschaft. — Gorgias. — Prodikus. — Hippias. — Die griechische Sophistik des Lebens.

217—318 **Zweites Kapitel.** Gesellschaftliche Reformbewegungen in Griechenland (insbesondere in Athen): Aristophanes.

217—246 A. *Reformversuch der bestehenden Lebensauffassung:* Sokrates: seine Charakteristik; sein Dämonion ist wirklicher Glaube an einen Dämon; die Voraussetzungen und Voreingenommenheiten des Sokrates; seine pädagogische Thätigkeit; seine gerechte Verurteilung.

247—318 B. *Der Kampf der wirtschaftlichen Parteien und ihre Lebensauffassung.*

250—256 a) Die Partei der Reichen und ihre Lebensauffassung: Aristippus.

256—273 b) Die Partei der Proletarier und ihre Lebensauffassung:

α) Das Proletarierhaus der alten Generation oder der Kynismus: Antisthenes.

β) Die Proletarier der jüngeren Generation und ihr Reformplan: — Kommunismus. — Phaleas.

Digitized by Google

Seiten

273—318 c) Ein aristokratischer Vermittlungsversuch zwischen den kämpfenden Parteien und der Plan seiner Reformbestrebung: Platon. — Das Gute an sich als Anhaltspunkt dieses Versuchs. — Euklid. — Platons Vorherbestimmungs-Faktoren in der Lösung seines Problems. — Das Gute an sich. — Die Lebensauffassung Platons. — Die Begründung derselben durch die Ideen. — Die Erreichungs-Möglichkeit der wahren Glückseligkeit. — Der Staat. — Platon als Greis.

318—321 **Drittes Kapitel.** Schlussbetrachtungen zu der IV. und Übergang zu der V. Periode: Die dreifachen Folgen des ökonomischen Systems von Athen. — Diogenes. — Isokrates. — Platons mythisch-theologischer Hang. — Demosthenes und Makedonien.

Fünfte Periode.

Der Untergang des Griechentums.

(Das Zeitalter der grossen Weltereignisse; von der makedonischen Herrschaft über Griechenland und die damalige Welt bis auf die Erscheinung des Christentums).

322—327 *Allgemeine Charakteristik dieses Zeitalters.*

328—378 **Erster Abschnitt.** Das Zeitalter der makedonisch-monarchischen Oberherrschaft über das allgemeine Griechentum.

328—360 **Erstes Kapitel.** Das Zeitalter Philipps und Alexanders: Makedonien und Griechenland. — Aristoteles und Sokrates. — Aristoteles' Voreingenommenheiten und Vorherbestimmtheit in seiner Lebensauffassung. — Bestimmung der Aufgabe des Menschen. — Rechtfertigung: Seelenlehre, Weltkonstruktion: Voraussetzung dazu der Zweck; erkenntnistheoretische Bestimmungen.

360—377 **Zweites Kapitel.** Das Zeitalter nach dem Tode Alexanders des Grossen: Neue Sophistik des Lebens. — Epikuros. — Die Lage der Gesellschaft. — Zenon; der Stoizismus. — Der Zusammenbruch des Griechentums.

378—382 **Zweiter Abschnitt.** Die Griechen unter der römischen Herrschaft; Untergang der antiken Welt: Die Erscheinungen der Lebensentwicklung des Römertums. — Karneades, Diogenes und Kritolaus. — Philon aus Larissa. — Cicero. — Antiochus. — Auflösung der antiken Welt.

Digitized by Google

Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums

auf Grund der gesellschaftlichen Zustände.

Digitized by Google

Druckfehler und Ergänzungen.

Seite	23,	Zeile	6 v. o.	statt	„Aeloer“ lies „Aeoler“.
„	26,	„	4 v. u.	„	„*γλῶσα*“ lies „*γλῶσσα*“.
„	26,	„	3 v. u.	„	„*δέδιται*“ lies „*δέδεται*“.
„	39,	„	19 v. o.	„	„Meliesus“ lies „Melissus“.
„	42,	„	19 v. o.		fehlt das Wort „herbei“ nach den Worten „des Griechentums“.
„	103,	„	—	statt	„die Befreiung“ etc. ergänze „die Sehnsucht nach Befreiung“ etc.
„	113,	„	4 v. o.	„	„und Andere“ lies „das andere“.
„	113,	„	17 v. u.	„	„Ursche“ lies „Ursache“.
„	122,	„	16 v. u.	„	„dies“ lies „diese“.
„	139,	Anm. Z. 4		„	„Aspassion“ lies „Aspasia“.
„	160,	Zeile	14 v. u.		nach „Satrapien“ fehlt ein „in“.
„	166,	„	5 v. o.	„	„durch die Keime in der Luft“ ergänze „durch die in der Luft befindlichen Keime“.
„	166,	„	18 v. o.	„	„hält“ lies „nimmt“.
„	170,	Anm. 4, Z. 5	v. o.		nach den Worten „in einem ähnlichen Zusammenhange“ ergänze „zum Rechte“.
„	170,	„ 4, „ 6	v. o.	„	„Etistik“ lies „Eristik“.
„	170,	„ 4, „ 4	v. u.		nach den Worten „*πιστευτικῆς* ist“, ergänze: „zu jener Rechtsverdrehung die einzige Möglichkeit bietet“, usw.
„	202,	Zeile	22 v. o.	„	„ihren Einfluss“ lies „seinen Einfluss“.
„	203,	Anm. 1, Z. 3		„	„*φίφῳ*“ lies „*ψίφῳ*“.

Digitized by Google

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Wirtschaft und Philosophie oder eine neue Auffassung der bisherigen Philosophie.

Als man in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts angefangen hatte, über den inneren Kern der Philosophiesysteme nüchterner nachzudenken, trug Hegel selbst die Schuld daran, dass die ganze Philosophie auf einmal in Misskredit fiel. Und wenn auch sodann sowohl durch neuere Systeme, als auch durch Wiederbelebung Kantischer Anschauungen verschiedene Versuche aufgestellt wurden, die Philosophie in irgend einer Form, d. i. ganz oder teilweise von der herrschenden Missgunst zu retten, so war doch nicht nur die Tendenz, welche die Philosophie vollständig, nämlich wie sie herkömmlich getrieben wurde, in Schutz nahm, sich des eigenen Objektes unbewusst, sondern es liessen sich auch diejenigen das Nämliche zu Schulden kommen, welche sich die Philosophie als Wissenschaft zu treiben vornahmen. Denn wie die ersteren, so verkannten auch die letzteren thatsächlich das Wesen des streitbaren Objektes. Es handelte sich um eine Weltanschauung oder, mit einem hergebrachten Namen bezeichnet, um eine Metaphysik. Beruhte nun die Notwendigkeit derselben auf einem entsprechenden Bedürfnisse des Menschen, welches wissenschaftlich zu befriedigen der Natur der Sache gemäss unmöglich ist, so versteht sich von selbst, dass ebenso verfehlt der Versuch der ersteren, ebenso lächerlich die Furcht der letzteren vor einem Gespenste war. Es mangelte beiden Richtungen an der richtigen Auffassung des Problems. Sie spitzten die Alternative in der Form zu: Die Philosophie als Weltanschauung überhaupt ist entweder wissenschaftlich möglich oder aber wissenschaftlich unmöglich; eine andere mögliche Existenz wollte man ihr nicht zu teil werden lassen. Sie fassten die geschichtliche Philosophie als einen objektiven Versuch, das Geheimnis des Weltgrundes zu entdecken.

Digitized by Google

Hierin lag aber auch ihr Fehler, der sich doch schliesslich daran deutlich gezeigt hat, dass sie immer wieder ihrerseits ein Weltbild zu entwerfen versucht haben, welches eben diesen Anschauungen der Mitwelt den Ausdruck gab. Sie haben selber gezeigt, wie die Philosophie doch in einer anderen Form existierte, welche sie zwar noch nicht imstande waren herauszulesen, von deren Bekanntschaft aber die ganze vergangene Philosophie in ein anderes Licht gestellt werden konnte. Dass die Philosophie der notwendige Ausdruck eines gewissen Kulturzustandes sein konnte und dass in ihrer Geschichte vielmehr ein Wegweiser zur Bestimmung des kulturellen Zustandes einer gewissen Zeit zu erblicken war, kam noch niemandem zum Bewusstsein, trotzdem, dass man es sonst thatsächlich verwirklichte. Man kann sagen, es stand nicht mit dem zarten Gefühle der Philosophen im Einklang, ihre erhabene Beschäftigung, als welche sie die Philosophie betrachteten, mit materiellen, gesellschaftlichen Verhältnissen in Zusammenhang zu bringen.

Jedoch kommt es nicht auf menschliche Irrtümer an; die Philosophie als Welt- und Lebensanschauung ist trotz allen philosophischen Widerwillens weit davon entfernt, den exakt wissenschaftlichen Charakter zu tragen, und beruht vielmehr der Richtung nach auf den jedesmaligen Zuständen der Gesellschaft. Dies versuche ich hier kurz klarzulegen und verfolge meinem Zwecke gemäss aus noch anzugebenden Gründen erst die verschiedenen Formen, welche die Auffassung des allgemeinen Werdens der Völker angenommen hat.

Als die Zeit der „gesungenen Geschichte“[1]) vorüber war und Herodot mit seiner gleichsam universellen Historie auftrat, erfüllte er fast nur die Neugierde des Griechen, der schon zu allen jenen Völkern des Altertums in Verhältnis getreten, sie auch näher kennen lernen wollte. Man kann sagen, dies war auch fast der ausschliessliche Zweck des Historikers gewesen[2]) und damit,

---

[1]) M. vgl. Bernheim, Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie S. 4, und Lehrbuch der historischen Methode S. 104, 149.

[2]) Vgl. Herodot, I. Aufl. Er sagt zwar, er schreibe seine Geschichte: *ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστὰ . . . ἀκλεᾶ γένηται*, es ist aber bekannt, wie er thatsächlich in seiner Geschichte die Neugierde des Griechen erfüllt hat. Sie war ja mit Thukydides geredet ein *ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα*, vgl. nächste Anm.; vgl. auch Diodor, excerpt. vatican. VII—X, 37.

Digitized by Google

dass Thukydides seinem Werke von vorneherein, d. i. mit Bewusstsein einen anderen, weit in die Zukunft hineingreifenden Zweck[1]) stellte, war nicht nur der Geschichtsforschung indirekt ihr Hauptmerkmal, die Wahrheit des Dargestellten, den Epigonen als Muster vorgehalten worden; sondern auch durch das Verfahren des Thukydides selbst in der Behandlung seines Stoffes die Methode angegeben, wie eine jede historische Forschung ihren Zweck erreichen kann. Nichtsdestoweniger blieb dabei immer noch ein wichtiges Problem unberührt: einerseits wie weit sich die einzelnen Ereignisse aus mittelbar oder unmittelbar gegebenen Ursachen erklären lassen, und andererseits ob in dem ganzen Systeme dieser Geschehnisse überhaupt eine Entwicklung zu konstatieren sei, ganz gleich ob sie als Melioration oder Depravation gedacht wird[2]). Gemäss dem im Grunde fasst ausschliesslich individualistischen Zuge in Griechenland[3]) wurden auch die Ereignisse der sogenannten reinen politischen Geschichte allzusehr vom Individuum abhängig gemacht, wie denn andererseits die etwaigen Erwägungen der Kulturzustände in der Form blosser Erzählung auftraten. Der fernere Kausalnexus, von dem Historiker fast übergangen, wurde im gewöhnlichen Leben des Griechen in dem das All beherrschenden Fatalismus erblickt[4]) und trotz aller Philosophie ging es ihn fast gar nichts an, ob im Laufe der Geschehnisse irgend eine Entwicklung ersichtlich war.

Das alles ist vollständig dem Bedürfnisse entsprechend, welches aus dem materiellen Verhältnisse des Griechen heranwuchs.[5]) Schon die unaufhörliche Entwicklung dieser gesellschaftlichen Zustände versprach aber an sich auch das Herantreten anderer Faktoren in

---

[1]) Vgl. Thukydides I. 2., wo er von seinem Werke die berühmten Worte sagt: *κτῆμά τι ἐς ἀεὶ μᾶλλον, ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν, ξύγκειται.*

[2]) Wie denn das letztere Rousseaus und Nietzsches Meinung ist, um nicht auch andere zu erwähnen, welche dasselbe auf einem anderen Gebiete annehmen.

[3]) Der Individualismus des sophistischen Zeitalters ist in der That die Entwicklung des in den griechischen Einrichtungen im Keime vorhandenen.

[4]) Jedoch was speziell Thukydides anbelangt, ist es bekannt, wie er sich oft bemüht, die Ursachen ausfindig zu machen, und wie er öfters die Ereignisse selbst auf die finanzielle Lage der Völker zurückführt; sonst ist auch sein Verhalten gegen die Volksmeinung, als seien sie Gottesfügung, bekannt; vgl. besonders seine Aeusserung über *λιμὸς* und *λοιμὸς* II, 54. etc. etc.

[5]) Dies werde ich noch später in der Darstellung dieser Verhältnisse in der Form der griechischen Philosophie zu zeigen haben.

Digitized by Google

die Gesichtsauffassung. Wohlstand und Verfall der alten, wie man sie nunmehr nannte, guten Eigenschaften des Griechen, sodann des Römers, und schliesslich der ganzen damaligen Welt, Wohlstand und wegen der Zuspitzung der wirtschaftlichen Klassen, Verfall der Ordnung arbeiteten derartig einander in die Hände, dass es thatsächlich als die „erfüllte Zeit" angesehen werden konnte, dass das Bestehende ins Gegenteil umschlagend dem Christentume die Entstehung und die ungemein rasche Verbreitung versicherte. Unter solchen Umständen war es aber einem Augustin schon sonnenklar, dass die Geschichte das Werk der göttlichen Vorsehung ist.

Damit wurde nun die Teleologie in die Geschichte eingeführt. Allerdings war sie dem Altertume nicht ganz fremd gewesen; es hatte schon an manchem günstigen Verhältnis nicht gefehlt, welches notwendig jene Betrachtungsart herbeirief [1]); aber diese Andeutungen der Sache brauchten eigentlich nur noch durch die fast kontradiktorisch entgegengesetzten Zustände der Vergangenheit gegenüber der Gegenwart verstärkt zu werden, damit sie überhaupt auf die menschliche Geschichte das Augenmerk richten konnten. Innerhalb des Christentums einmal ausgesprochen, hat nun diese teleologische Geschichtsauffassung derartig Wurzel gefasst, dass sie auch durch die ganze bisherige Philosophie unterstützt bis heute herab auf die allgemeine Gültigkeit den Anspruch zu erheben scheint.[2])

Es kann nicht die Aufgabe einer Einführung in die Auffassung der bisherigen Philosophie sein, diese Art und Weise der Geschichtsauffassung zu kritisieren; mein Interesse ist hier lediglich geschichtlich, nämlich den Gang der Entwicklung der historischen Betrachtungsweise kurz zu skizzieren; aber kurz angedeutet liegt schon von vornherein an der Hand, dass die Teleologie die Geschehnisse eigentlich gar nicht erklärt, sondern gleichsam sophistisch blos das Unbekannte weiter zurückschiebt: sie giebt für den Grund, der die Geschichte hervorgebracht haben mag, schliesslich ein Mysterium an; d. i. sie erklärt das Unbekannte durch ein anderes gleichfalls Unbekanntes.

---

[1]) Ich werde in der vierten Periode dieser geschichtlichen Darstellung bei Sokrates dies etwas näher zu erörtern haben; sonst fängt die teleologische Auffassung der Welt schon von Anaxagoras an.

[2]) Näheres über das Prinzip, das hier bei dieser Geschichtsauffassung in Betracht kommt (es ist der Zweck) vgl. m. Lamprecht, Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft, Berlin 1896, S. 4 f.

Digitized by Google

Somit war es nun zu erwarten, dass eine derartige Auffassung der Geschichte sich selbst untreu werden sollte. Hatte nun auch Wolff der Geschichte teleologisch verstanden in seiner Einteilung der Wissenschaften eine philosophische Stelle zuerkannt, so waren nicht nur die Geschichtsforscher nach ihm und vor ihm, sondern auch Leibniz war thatsächlich darüber hinausgegangen. Jene Geschichtsbetrachtung war einmal notwendig individualistisch beschaffen und konnte die Handlungskomplexe nicht erklären; zweitens aber vermochte sie auch ihren eigenen Standpunkt thatsächlich nicht zu begründen: Die letzte Zweckkausalität des Individuums blieb immer und immer wieder unerklärlich.

Das ist ein innerlicher Streit dieser Geschichtsauffassung mit sich selbst. Sie war ungenügend die Thatsache zu erklären und die Notwendigkeit einer neuen Hypothese machte sich geltend. Allerdings hatte schon Phaleas im griechischen Altertum hören lassen, dass die Vermögensverhältnisse, also die materiellen, die wirtschaftlichen Zustände den Grund der Geschichte enthalten mögen; dies trug aber noch einen rein lokalen Charakter und es waren auch die Verhältnisse, unter denen jener Gedanke entstanden war, wenn auch nicht ganz andere, so doch nicht diejenigen des 18. Jahrhunderts, damit sich jener flüchtige Gedanke gleichsam wiederbelebe. Der den Zeitverhältnissen entsprechende und immer nur der einzig mögliche Schritt zur Lösung jener Schwierigkeit war, dass einerseits Herder die geschichtlichen Erscheinungen für natürliche Produkte erklärte [1]), und andererseits Montesquieu auf den Einfluss des Milieu und insbesondere des Klima auf die Sitten und Handlungen der Menschen hinwies[2]).

Diese Art der Geschichtsauffassung wird später in der sogenannten evolutionistischen Schule vollendet. Mit der Idee des Evolutionismus aber war schon von vornherein auch die Möglichkeit gegeben, die Ziele und Wege dieser Entwickelung verschiedentlich bestimmen zu können. Dazu fehlte es nicht an näheren Gründen, und nun wurde von Herder, Kant und Spencer demselben der dreifache Ausdruck geliehen. Sprachen sich nun die zwei ersteren einander gegenüber darauf hinaus, dass jene Ziele und Wege der Entwickelung nur einen fatalistischen Progress (Herder) oder aber geradezu eine innerliche moralische Vervollkommnung erstrebten

[1]) Vgl. Ideen zur Philosophie der Geschichte.

[2]) Vgl. Esprit des lois.

Digitized by Google

(Kant), so nahm doch Spencer gegenüber dem Probleme im Grunde nur eine neutrale Stellung ein; anstatt es zu lösen, verwies er es in dem Sinne in das Reich des Unlösbaren und Unbekannten, als er ja blos die geschichtliche Entwickelung ins Auge fasste und trotz der Melioration und Depravation, die seiner Meinung nach dabei in Betracht kommen, nur die Erhaltung der Kraft konstatieren zu können glaubte. Damit erwägte man aber, wie gesagt, nicht am geringsten die Frage selbst, wie der Progress selbst verursacht wird, und wenn Hegel, der diesem Probleme auf den Grund zu gehen meinte, in eigener Person von seinen Zeitverhältnissen begünstigt, sonst aber ohne Rücksicht auf die Thatsachen der Geschichte und des Alltagslebens optimistisch die Idee ruhig sich selbst entwickeln liess, so kann dies von uns nur als ein Schritt der Verzweiflung gegenüber der grossen Schwierigkeit des Problems angesehen werden.

Nichtsdestoweniger wurde somit die Frage erschöpfend behandelt und allseitig bestimmt und man kann in dieser doppelten Art der Geschichtsauffassung, nämlich (nach dem vorwiegenden Charakter) der des Altertums und der Neuzeit, schon von vornherein denjenigen Streit der Geschichte mit sich selbst erblicken, welchen sie notwendig zu führen angefangen hatte, wenn sie überhaupt auf eine Stellung unter den übrigen (exakten) Wissenschaften Anspruch erheben wollte. Es ist das nämliche Schicksal, welches auch die Philosophie erwartete. In dem allgemeinen realistisch-empiristischen Zuge der zweiten Hälfte des endenden Jahrhunderts wurden Philosophie und Geschichte vor die Alternative gestellt: sie sollten entweder sich in der Novellistik der rationalistisch-teleologischen Auffassung der Ereignisse verlieren und auf den wissenschaftlichen Namen verzichten, oder aber sich dem empiristischen Geiste der Zeit anpassend die exakte Form der Forschung annehmen. Was die Geschichte anbetrifft, so war die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung von Marx formuliert[1]) eben ein Versuch zur Lösung des Problems.

---

[1]) Es ist eine unnütze Vielrederei, streiten und bestimmen zu wollen, ob Marx seine sogenannte materialistische Geschichtsauffassung aus sich selbst aufgestellt hat, oder ob er sie hie und da vorgefunden hat. Solche Fragen, d. i. das Streiten über die Originalität eines Mannes können nur als Anstiftungen derjenigen betrachtet werden, welche selbst nichts produzieren können und doch auch die Produktiven und Angesehenen gleichsam vernichten wollen. Auf solche niederträchtige Schwätzer lässt sich am trefflichsten das Wort Christi von den Pharisäern anwenden: Sie können das Paradies nicht erreichen und

Digitized by Google

Das sind kurz die verschiedenen Phasen, wie der allgemeine Lebenslauf der Völker aufgefasst wurde. Diese sind für die Philosophie insofern von grosser Bedeutung, als ja höchst auf fallender Weise, nämlich trotzdem, dass man gewöhnt war, in ihr eine Wissenschaft zu erblicken, die Betrachtung der geschichtlichen Erscheinung derselben jedesmal unter die nämliche Auffassung gebracht wurde. Man war sich hierbei nicht bewusst, dass in diesem Falle derselben das richtige Merkmal der Wissenschaftlichkeit abgesprochen wurde; man gab gleichsam unbewusst das Zugeständnis ab, dass die Philosophie mit dem sonstigen, d. h. materiellen Leben der Völker in engem Zusammenhange gestanden haben soll.

Dass es nämlich bei der Philosophie auf eine Lebensweise, eine Lebensauffassung ankam, war für die älteste Anschauung so klar[2]), dass es kaum näher bestimmt zu werden brauchte; sie war

---

nun hindern sie auch diejenigen, welche dessen würdig sind. In meiner kurzen Darstellung glaube ich gezeigt zu haben, wie die nämliche Ansicht von der wirtschaftlichen Grundlage der Geschichte schon im griechischen Altertum von Phaleas ausgesprochen wurde, und es ist mir auch nicht unbekannt, dass schon vor Marx, abgesehen von Saint-Simon, selbst einige Historiker mehr oder minder in ihren Forschungen jene Betrachtungsweise sich zum Bewusstsein kommen liessen; hier erinnere ich nicht blos an die französischen Geschichtsschreiber, so Thierry, sondern selbst an den Ueberidealisten Ranke, der es nicht vermeiden kann, zu sagen, dass der Historiker „einer genauen und leicht zugänglichen Bekanntschaft mit diesen Dingen", mit der Volkswirtschaft, bedarf, „weil ja gar oft gerade auf diesem Gesundheitszustande des Staates die Ursachen der Ereignisse, die er erforscht, beruhen" (G. W. 24.288 .m. vgl. über ähnliche Ausdrücke Rankes Lamprecht, alte und neue Richtung etc. S. 26 ff.) Aber alles das trat in der Form eines subjektiven Dafürhaltens auf; Marx giebt der Sache die Form einer allgemeinen Theorie; wie Engels von ihm berichtet, spricht er sich darauf hinaus, dass „nicht bloss die Politik, sondern gleichzeitig alle anderen Äussererungen des geistigen, sozialen und kulturellen Lebens auf die ökonomischen Verhältnisse und ihre Entwicklung zurückzuführen sind. Somit verhält es sich also mit ihm wie mit der Kopernikanischen Theorie der Erddrehung; denn es ist bekannt, dass schon im alten Griechenland einige Pythagoreer etc. meinten, dass die Erde sich dreht, ohne damit eine allgemeine Theorie der Himmelsbewegung aufzustellen.

[2]) Dies werden wir noch im weiteren Laufe der vorliegenden Untersuchungen finden; hier sei nur auf die Worte des Diodor (excerpt vatican. VII—X, 30) hingewiesen: *τῶν δὲ καθ' ἡμᾶς εἴ τις ἀπαγορεύσειεν ἢ ἑνὸς ἢ δυεῖν ἀπέχεσθαι τῶν ἡδέων εἶναι δοκούντων ἐπ' ὀλίγας ἡμέρας, ἀπεῖπον τὴν φιλοσοφίαν, φήσαντες εὔηθες ὑπάρχειν τὰφανὲς ἀγαθὸν ζητεῖν ἀφέντα το φανερόν.* Vgl. damit, was er selbst von Pythagoras berichtet (ebd. 33): *Πυθαγόρας φιλοσοφίαν ἀλλ' οὐ σοφίαν ἐκάλει τὴν ἰδίαν αἵρεσιν . . . . . ἔλεγεν ὡς σοφὸς μὲν οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος*

Digitized by Google

noch frisch aus dem Alltagsleben entsprungen und man sah nun deutlich ihre Abkunft, wenn man gleich auch nicht die nächsten Bedingungen dieser Lebensauffassungen zum Bewusstsein bringen konnte. Das war aber eben auch die Ursache, dass man die sogenannte Philosophie auf ein Individuum zurückführen konnte. Dies wurde aber auch sofort sanctioniert, sobald man in dem Streite dieser Lebensauffassungen angefangen hatte, die Früheren zu berücksichtigen. Hierzu kam noch der Umstand, dass der Natur der Sache gemäss aus der Philosophie sofort sich einzelne Wissenschaften bildeten, welche notwendig nur die eine Seite der Thätigkeit der sogenannten Philosophen berücksichtigten. Der erste in dieser Reihe ist ausser Platon Aristoteles.

Wie sich Aristoteles die Philosophie vor ihm in ihren Erscheinungen erklärt haben mag, zeigt sich in den kleinen oder auch ausführlicheren Notizen über die Philosophen vor ihm. Sie geben meistenteils nur die physikalischen und hie und da auch die ethischen Anschauungen derselben an[1]). Aber nicht nur schon seine Darstellung dieser Lehren in der progressiven Nacheinanderfolge bezeugt uns eine teleologische Auffassung des Werdens, sondern auch die thatsächlich griechische individualistische Tendenz findet, wie in der allgemeinen Geschichte, so auch bei Aristoteles' Betrachtung der Philosophen ihre Bestätigung; ohne das geringste von dem zu erwähnen, wie die Philosophien entstanden sein mögen und worin bei ihnen das Hauptgewicht liegt, verfolgt er einfach seinen Zweck, nur die Entwicklung der physikalischen Anschauung anzugeben.

Allerdings kann man von einer Geschichte der Philosophie nicht vor der neuen Philosophie, ja eigentlich vor der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sprechen, aber wenn darunter nur die systematische Behandlung derselben verstanden werden soll, so ist doch nicht ausser Acht zu lassen, dass zu allen Zeiten Philosophiegeschichten in irgend einer Form existiert haben. Betrachten wir nun den inneren Zusammenhang des von denselben

---

ὧν και πολλάκις διὰ τὴν ἀυθένειαν τῆς φίσεως οὐκ ἰσχίων πάντα κατορθοῦν (es handelt sich um *τρόπον* und *βίον*).

[1]) Dass diese Nachrichten des Aristoteles, welche eigentlich nur den persönlichen Zweck haben, den Aristoteles selbst zu seiner Arbeit vorbereiten, nur unvollständig sein können, liegt wegen des eben erwähnten Zweckes auf der Hand und ich werde noch darüber bei der Betrachtung des Aristoteles zu sprechen haben.

Digitized by Google

behandelten Materials, ja blos die Behandlungsweise der Philosophen der Geschichte, so ist es nicht schwer zu finden, dass das Schicksal der allgemeinen Geschichtsauffassung auch die Philosophie getroffen hatte. So ist zwar die herrschende Betrachtungsweise die Teleologie und ihr Prinzip die Vervollkommnung, aber es wird hie und da auch dasjenige hörbar, was wir heute mit einem Worte als die materialistische Geschichtsauffassung bezeichnen können. Hier macht sich nämlich nicht selten das Bedürfnis geltend, auch das materielle Verhältnis der Philosophen heranzuziehen, und es kommt hierbei allerdings nicht darauf an, ob man damit den Entstehungsgrund einer Philosophie zu geben versucht, oder ob es als einfache Nachricht über das Leben der Philosophen aufgefasst wird.

Es ist nun kein Wunder, dass mit der systematischen Behandlung der Philosophie der Vorzeit in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts jener gleichsam unbewusste Streit der Auffassung derselben mit sich selbst in dem Sinne und in dem Masse zum Bewusstsein gelangt ist und ausgedrückt wurde, dass der herrschenden teleologischen Auffassung der Entwicklung der Philosophie eine andere entgegengesetzt wurde, welche zwar das Prinzip der Vervollkommnung nicht bei Seite werfen wollte, aber doch die politischen Ereignisse zur Zeit eines jeden Philosophen mit der Philosophie desselben in Zusammenhang zu bringen suchte.

Aber die allgemeine Entwicklung des Lebens der Völker und diejenige der Philosophie hatte schon von vornherein das gleiche Schicksal getroffen. So wenig die Betrachtungen eines Herder, eines Montesquieu, eines Thierry etc. etc. Wurzel getragen hatten, so wenig konnte auch jene letztere Auffassung der Philosophie[1]) günstiges Gehör finden. Hegel bestimmte nicht nur den allgemeinen Gang des Lebens der Völker, sondern ergriff auch direkt letztere Betrachtung der Philosophie, und den Vorgang der Entwicklung der Philosophie methodisch und inhaltlich näher bestimmend, setzte er seinerseits fest, dass in der Philosophie die Kategorien der Vernunft zur Verwirklichung gelangen. Allerdings verfuhr er dabei ganz so, wie in seiner sonstigen Philosophie, indem er das objektiv Gegebene immer und immer wieder in ein Prokrustesbett legte und es stand um so schlechter um die Thatsache, die sich nicht seinen Gesetzen anpassen liess, wie er selbst sagt. Aber indem er das ganze Werden der Völker gleichsam

[1]) Vgl. Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie, 6 B.

Digitized by Google

mit einem Schlage zum ersten Male in ein System brachte, liess er für die Mehrzahl der Forscher, mögen sie Politiker, Kulturhistoriker oder Philosophen sein, im Grunde einen massgebenden Ton. Seine Kategorien sind dem Worte nach kritisiert und mit der Zeit verworfen, der Grundgedanke seiner Auffassung der Geschichte aber bleibt bis heute ganz derselbe.

Die Eigentümlichkeiten dieser Methodik in der Auffassung der Philosophie sind kurz erwähnt die Folgenden: sie ist, erstens, wie die Geschichtsauffassung überhaupt teleologisch und erblickt in den verschiedenen Systemen der Philosophie die Entwicklung der Wahrheit; zweitens, sie betrachtet also diesem Hauptgedanken gemäss das philosophierende Individuum nicht streng individualistisch als etwas Besonderes, d. i. an und für sich zu Berücksichtigendes, sondern als ein blosses Moment in der Allwirklichkeit als Werkzeug des zum Bewusstsein seines selber gelangenden Geistes; somit behauptet jene Methodik doch in dem Sinne die Individualität, als ja jedem Werkzeuge der Wahrheit, d. i. jedem Philosophen, was seine Anschauungen anbetrifft, eine Existenz an und für sich anerkannt wird[1]).

Diese Auffassungsart der Geistesereignisse in dieser Schärfe, ja man möchte sagen noch zugespitzter fand ihre Verwirklichung in der Philosophiegeschichte von Erdmann[2]), in der die Individualität fast ganz verloren gegangen ist, aber eben nur zu Gunsten des allgemeinen Problems von der Entwicklung der Wahrheit.[3]) Es hat sich aber sofort auch eine gemässigte Form derselben Auffassungsweise geltend gemacht, und wenn auch Zeller das Individuelle mehr betonen wollte, ohne es thatsächlich verwirklichen zu

---

[1]) Es ist doch wohlbekannt, wie Stirner von einer anderen Seite die Konsequenzen dieser individualistischen Tendenz des Hegelschen Systems gezogen hat.

[2]) Am deutlichsten tritt es hervor in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie II B.

[3]) Dass auch die Richtung, die Trendelenburg der Geschichte der Philosophie als Geschichte der philosophischen Begriffe zu geben versucht hat (dem auch Encken nachgefolgt ist), im Grunde von einer ähnlichen Auffassung des Problems ausgegangen ist, versteht sich von selbst. Jedoch hat diese Betrachtung der philosophischen Anschauungen ihren guten Grund und sie kann allerdings zum Objekte besonderer Untersuchung gemacht werden; es ist aber nicht notwendig, weil ja auch jede sonstige Betrachtung der Philosophie diese Entwicklung der philosophischen Anschauungen berücksichtigt. Vgl. auch hier tiefer unten.

Digitized by Google

können[1]), so ist doch K. Fischer von einer anderen Seite in dem Sinne darüber hinausgegangen, als er ja fast die volle Individualität an die Stelle des Hegelschen Absolutismus gesetzt hat. Man hat somit angefangen, mehr und mehr die Biographieen der Philosophen zu berücksichtigen, und wenn man besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich dieser Betrachtung der Lebensverhältnisse gewidmet hat, so können wir darin ganz gewiss die Thatsache erblicken, wie der empiristisch-realistische Zug der Zeit sich allseitig zu behaupten versuchte. Man kann sagen, dies war der unbewusste Drang, die bisherige Philosophie (wie denn überhaupt alle Ereignisse) aus den wahren, eigentlichen Ursachen zu erklären.

Der eigentliche Grund dieses Ereignisses liegt nämlich darin: in der Philosophie kommt, wie ihre Geschichte zeigt, eine Lebens- und Weltanschauung in Betracht. Wären nun diese Fragen der Art, wie diejenigen einer exakt gewordenen Wissenschaft, so würde es von vornherein sehr überflüssig sein, erst genau bestimmen zu wollen, was die Lebensverhältnisse des Philosophen gewesen sein können. Ob der mikroskopierende Zoologe arm oder reich, so oder so beschaffen ist, kommt überhaupt nicht in Betracht, und sowohl der Arme als auch der Reiche sehen die innere Organisation z. B. eines Wurmes ganz gleich. Anders verhält es sich aber mit der Philosophie; um das angeführte Beispiel beizubehalten, können wir kurz und im Allgemeinen sagen, sie ist bis jetzt die Metaphysik auf Grund dieser beobachteten Organisation des Wurmes gewesen, d. i. hier fängt es an, im Allgemeinen auf ein sogenanntes Werturteil anzukommen, — ein Punkt, der die Differenz der bisherigen Philosophie von der exakten Wissenschaft am genauesten wiedergiebt. Somit ist es nun aber klar, dass die Lösung des Philosophie-Problems eben von dem anderen Probleme abhing, ob ein derartiges, nennen wir es metaphysisches Welturteil überhaupt Objektivität besitzt oder ob es ein rein subjektives Moment darstellt. Bleibt dieses Problem hier vorläufig ungelöst, so haben wir gesehen, wie es im Geiste der Zeit lag, dass man seit der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts

[1]) Bei Zeller ist sogar eine Entwicklung in diesem Sinne in dem Masse ersichtlich, als er sich ja schliesslich mehr und mehr wahrscheinlich genötigt sah, auf die Lebensverhältnisse des Philosophen einen gewissen Wert zu legen. In der zweiten Auflage seines Werkes „Die Philosophie der Griechen" behandelt er dieselben noch ganz nebensächlich mit ganz kleinen Buchstaben, als gelegentliche Notizen, in der dritten Auflage fängt aber die Sache an anders zu werden.

Digitized by Google

den Lebensverhältnissen der Philosophen der Geschichte grosse Aufmerksamkeit zugewandt hat; und dabei kommt es überhaupt nicht darauf an, ob man damit der Subjektivität jenes Welturteils den Ausdruck verleihen wollte oder nicht.

Doch konnte dies nicht das letzte Wort für die Auffassung der Philosophie sein, und wenn man nichtsdestoweniger dabei stehen geblieben ist, so zeugt dies eben von dem allzu konservativen Charakter der mehr oder weniger immer noch metaphysisch-gläubigen Geschichtsforscher. Aber die Entdeckungen und Umwälzungen des endenden Jahrhunderts sind nicht der Natur, dass sie nicht eine allseitige Zerstörung des Überlieferten herbeiführen können. Hier kommen deren zwei in Betracht: die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre mit ihren nächsten Konsequenzen und die Marxische materialistische Theorie der Geschichtsauffassung. Wie denn die erstere gleichsam als das Zentrum des ganzen Systems der Erkenntnis nicht nur auf die Geologie, Astronomie etc. etc., sondern selbst auf die Betrachtung des Staates, der Sittlichkeit etc. gewirkt hat, so liegt es doch natürlich am nächsten, dass auch die wirtschaftliche Auffassung des Werdens auf das ganze historische Gebiet überhaupt bestimmend wirke. So bestimmte es Marx.

Die Notwendigkeit dieser zweiten Anforderung liegt, kurz gesagt, darin, dass einem jeden Zustande während dieses geschichtlichen Werdens eine besondere Weltanschauung entspricht.

Dies ist aus den folgenden Gründen klar Es treten nämlich hier die geschichtlichen Thatsachen selbst auf, um jene Abhängigkeit am unwiderleglichsten zu demonstrieren, und es versteht sich von selbst, dass gegenüber allen logischen Gründen, die man wohl dafür anführen kann, derjenige das entscheidenste Wort dafür spricht, welcher sonst auch das Schicksal und die Bedeutung aller Hypothesen bestimmt: d. i. die Möglichkeit, eine Reihe von gegebenen Thatsachen, mögen sie natürliche oder geschichtliche sein, zu erklären.

Man nennt nun gewöhnlich den Anfang der Philosophie Naturphilosophie, und den Grund dieser, wie sie uns heutigen Menschen vorkommt, naiven Naturbetrachtung findet man darin, dass der Geist sich noch im Kindesalter befindet und nur noch nicht angefangen hat, über sich selbst nachzudenken. Gesetzt nun dies, so ist es nicht mehr zu begreifen, warum diese nämliche Erscheinung in diesem primitiven Zustande des Geistes nicht überall vorkommen sollte. Ich führe den geistig regen Orient als Beispiel an; seine

Digitized by Google

Philosophie, soweit sie uns bekannt ist, stellt, kann man sagen, geradezu ein Gegenstück der ionischen Spekulationen dar. Es macht sich hier zuallererst die Notwendigkeit geltend, vielmehr die Regelung des Alltagslebens zu versuchen. Allerdings will ich damit nicht einmal auch in dieser allgemeinen Form dasjenige bestätigen, was man gewöhnlich und immer noch von den Anfängen der Philosophie sich einbildet, nämlich dass die griechische Philosophie mit Naturbetrachtung und die orientalische mit der Ethik anfängt; darüber werden wir uns anderorts noch hlar werden; aber es liegt doch ein solcher Unterschied zwischen jenen beiden Philosophen, dass man gewöhnlich die griechische Philosophie als Materialismus und die orientalische als Idealismus bezeichnet. Worin sollte nun der Grund dieses Unterschiedes liegen, als eben nur in den Lebensverhältnissen dieser Völkerschaften?

Dass jene herkömmliche Meinung von der Philosophie, welche nicht genügt, alle Erscheinungen zu erklären, schon auch an sich falsch ist, wird aus den Folgenden klar. Man fasse nur die griechische Philosophie ins Auge. Ich sehe auch von dem wichtigen Unterschiede zwischen dem Kosmogonieen der ionischen Heimat, des kontinentalen Griechenlands und Thessaliens ab — ein Unterschied, den ich nur durch die gesellschaftlichen Verhältnisse zu erklären vermag. Wenn nun aber die angebliche ionische Naturbetrachtung durch das Kindesalter des Geistes erklärt werden soll, so ist es doch andererseits wiederum unbegreiflich, wie die sieben Weisen und die Pythagoreer — zwei gleichzeitige Erscheinungen — mit der ionischen Philosophie in Einklang gebracht werden können. Aber um nun noch ein Beispiel aus der griechischen Philosophie anzuführen, was kann der Grund gewesen sein, dass Platon, nachdem er die ziemlich verbreitete kommunistische Idee seiner Zeit angenommen hatte, doch gezwungen wurde, denselben Kommunismus den aristokratischen Anschauungen seines Idealstaates dienen zu lassen?

Von der neueren Philosophie erinnere ich bloss an ein klares, fast allbekanntes Ereignis, nämlich an das Zeitalter und die Lebensverhältnisse Spinozas einerseits und andererseits an seine Philosophie. Es klingt wie die Stimme eines hilflosen Menschen, der sich schliesslich zu Gott wendet, wenn Spinoza, eine der grössten Gestalten in der Geschichte der Philosophie, seine intellektuelle Liebe Gottes (amor Dei intullectualis) predigt. Und doch ist diese Liebe im Grunde seine ganze Philosophie. —

Digitized by Google

Kurzum, ein jeder neuer Zustand, eine jede neue Lage der gesellschaftlichen Verhältnisse wird notwendig zur Ursache nicht nur der Modifikation der überlieferten Welt- und Lebens-Anschauungen, sondern auch der Entstehung ganz neuer. So ist denn auch die Philosophie als Welt- und Lebensanschauung in ihrer allgemeinen Richtung in einer Zeit durch die Bedürfnisse eben dieser Zeit und der Gesellschaft darin bestimmt.

Somit wird nun das Problem gelöst: die materialistische Geschichtsauffassung gibt uns den Schlüssel zum Verständnis des Vorganges an die Hand, wie der allgemeine Charakter der Philosophie, als Weltanschauung überhaupt, sich in verschiedenen Formen und Formennuancen zeigt. Hier hört aber auch die Aufgabe jener Theorie für die Auffassung der bisherigen Philosophie auf: eine Lebens- und Weltauffassung der Völker ist in ihrer Richtung allerdings das Produkt der Zeitverhältnisse; aber wie sie insbesondere als eine inhaltlich bestimmte Lebens- und Weltbestimmung auftritt, ist sie auch das Produkt des philosophierenden Individuums, wie es speziell, d. i. persönlich dazu disponiert ist. Dies wird insbesondere so klar, wenn man ins Auge fasst, wie z. B. verschiedene zu gleicher Zeit auftretende mystische Systeme innerlich so eine divergierende Bestimmung zeigen. Beweist denn dieser Umstand schlagend, dass eben das Verhältnis des Philosophen zu der Weltauffassung, die er (wenn auch der Richtung nach notwendig) entworfen hat, nicht absolut dasjenige der Volkslieder zu ihren Verfassern ist und dass also das gewöhnliche Wort: es denke nicht das Individuum, sondern die grosse Masse, in dieser Allgemeinheit falsch ist; so versteht sich nunmehr von selbst, dass die Theorie von den ökonomischen Verhältnissen der Gesellschaft als Ursache des Werdens nur als formelle Ursache der Entwicklung wahr sein kann. D. h. jene Verhältnisse enthalten nur den Notwendigkeitsgrund der Entwicklung im Leben des Volkes, diese Entwicklung selbst aber als positives Leben, oder die bestimmte Bewegung im Volke als Lebens- und Weltauffassung mit einem bestimmten Inhalte ist ein individuelles Werk, worunter eben einerseits Land und Charakter des Volkes, andererseits die bestehenden Bedürfnisse und drittens die Person des auftretenden Reformators in Betracht kommen. Das ist denn auch die einzig mögliche Theorie von dem Werden der Völker, eine Theorie, die ich geneigt bin, die grie-

Digitized by Google

chische Theorie des Werdens zu nennen[1]). Auch nur in diesem Sinne kann es denn von einer Philosophie und Wirtschaft gesprochen werden[2]). Die Philosophie ist nicht direkt die Lebens auffassung der Völker, sie wächst aber auf dieser Grundlage je nach der Persönlichkeit des Philosophen, so oder anders bestimmt. D. h. die Philosophie erfüllt ein Zeitbedürfnis aber der Persönlichkeit des Philosophen entsprechend.

Die unmittelbare Folge dieser Auffassung der bisherigen (d. i. unwissenschaftlichen) Philosophie ist nun ein doppeltes: einerseits, dass es nunmehr unmöglich wird, nach der hergebrachten Weise in derselben eine Entwicklung der Wahrheit zu erblicken; andererseits aber, dass also die bisherige Philosophie nur eine kulturhistorische, aber keine an und für sich wissenschaftliche Bedeutung haben kann. Dies ist kurz aus den folgenden Gründen zu ersehen.

Mit der oben geschilderten Tendenz seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die philosophischen Lebensbilder[3]) der Vergangenheit mehr oder weniger realistisch-empiristisch aufzufassen, ging eine andere, nämlich das Bestreben, das was Philosophie heisst, empiristisch zu behandeln, nunmehr Hand in Hand. Das war, wie man wohl sagen kann, der Nachklang, den die Umwälzung, welche die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre überhaupt auf wissenschaftlichem Gebiete hervorgebracht hatte, auf philosophischem Boden gab. Der Trieb war anfangs unbewusst und er ging darauf aus, die Philosophie von der Spekulation der Gemütsaufgeregtheit der Vergangenheit zu befreien. Ob dieser Versuch seinen Zweck erreicht hat und ob die Philosophie nunmehr den exakten, also den wissenschaftlichen Charakter trägt oder nicht, das kann wie selbstverständlich nicht hier erörtert werden; aber schon der Versuch an und für sich gibt zu verstehen, dass für die Philosophie die Zeit einer neuen Periode aufzudämmern angefangen hatte.

Was diese neue Ära für die Philosophie anbetrifft, so kann

---

[1]) Ich nenne sie so aus dem Grunde, weil ja die Grundlage derselben bereits von dem Griechen Phaleas ausgesprochen wurde und wiederum ein Grieche dieselbe näher bestimmt.

[2]) Vgl. jedoch meine Grundlegung etc. II. Abteil die Sittlichkeit und der philosophische Sittlichkeitswahn, S. 125.

[3]) Vgl. im nächsten Abschnitt die Erklärung dieses Ausdruckes.

Digitized by Google

sie verständlichermassen nur unter einer Alternative aufgefasst werden: man hat hier versucht, entweder mit gänzlicher Vernachlässigung dessen, was über das nämliche Problem schon gesagt wurde, dieses selbst, also die Philosophie von nun an auf neuer Grundlage und neu zu treiben, oder gar das Überlieferte, jenes Alte auf Grund der neuen Entdeckungen zu modifizieren oder durchzuarbeiten. Dies ist ja überhaupt die einzige Möglichkeit der Behandlung einer jeden Frage, eines jeden Problems; und was hier über den einen oder den anderen Weg entscheiden kann, ist unzweifelhaft nur der Begriff: Wissenschaft. Es fragt sich also nach dem Inhalt der bisherigen Philosophie.

Das unwissenschaftlichste, was uns bei jeder Beschäftigung mit kindlicher Naivität entgegentritt, ist verständlichermassen die Verirrung, durch den Begriff einer Wissenschaft diese selbst inhaltlich bestimmen zu wollen. Zu bestimmen, was der Begriff Philosophie enthalten mag, ist hier ausserdem auch in dem Sinne bedeutungslos, als es uns ja nicht um die Geschichte eines Begriffs, sondern um den Begriff von einer Wissenschaft selbst zu thun ist; und dieser kann, wenn es sich überhaupt um eine wissenschaftliche Lösung der Probleme handelt, nur aus der ganzen Wissenschaft selbst abgeleitet werden. Aber schon führt das in dem früheren Abschnitte Besprochene und Angenommene die obige Frage ihrer Lösung entgegen: es handelt sich um die Philosophie als Weltanschauung überhaupt. Dass das Logische und Physikalische, was sich in der Philosophie mit innerer Notwendigkeit entwickelt hat, einer anderen Betrachtungsweise untergeordnet sind und hier nicht in Betracht gezogen werden können, versteht sich von selbst[1]). Gesetzt nun dies und berücksichtigen wir die obige Thatsache, dass die Philosophie und die Lebensauffassung der Völker immer Hand in Hand gegangen sind, so folgt daraus eine doppelte Wahrheit: einmal, es wird somit die Ansicht hinfällig, als wäre in der Philosophie eine ähnliche Entwicklung der Wahrheit zu erblicken, wie z. B. in

---

[1]) Dies meine ich so: wir werden in der Folge finden, wie die physikalischen und erkenntnistheoretischen Anschauungen zum Zwecke der Rechtfertigung der aufgestellten Lebensauffassung gebracht werden. Beide Arten der Anschauungen aber nehmen mit der Zeit teils als Objekte der direkten oder auch indirekten Beobachtung und teils als Bestimmung der Denkgesetze einen sachlicheren, man möchte sagen, exakten Charakter an. Dies gilt aber von dem Lebensbilde selbst nicht.

Digitized by Google

der Physik oder Zoologie etc. etc., seitdem nämlich diese letzteren Wissenschaften exakt geworden sind; sodann ist es nun zweitens klar, dass auch ein jeder Versuch, die Philosophie zur wissenschaftlichen Würde zu erheben, notwendig mit dem Alten und Überlieferten brechen muss.

Was das erstere Moment anbetrifft, so wird damit aufs bestimmteste angegeben, dass die Gesamtheit der bisherigen philosophischen Systeme als blosses Aggregat von verschiedenen Lebensauffassungen unter verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnissen, mögen jene auch irgendwie von einander bedingt sein, nicht mit der Entwicklung irgend einer objektiven Forschung zu verwechseln ist. Gewiss liegt nicht nur die Notwendigkeit auf der Hand, dass, wie die ökonomischen Verhältnisse der Gesellschaft in einer bestimmten Zeit notwendig durch diejenigen der Vergangenheit bestimmt sind, so auch die aus denselben hervorgehenden Lebensbilder unmittelbar durch einander bedingt sein müssen; sondern auch ist es, wie eben bemerkt, zuzugeben, dass die nähere Bestimmung der letzteren, wenn auch nicht immer, so doch häufig durch frühere Annahmen vorgenommen wird. Aber nichtsdestoweniger ist hier die Verwechslung zweier völlig verschiedener Dinge notwendig zu vermeiden, wenn man sich überhaupt über die Natur des vorliegenden Problems klar werden will. Denn, was erstens jene Abhängigkeit der Philosophieen von einander anbelangt, so besteht sie, wie wir sehen werden, einesteils eben darin, dass eine Lebensauffassung entweder als ein Protest gegen eine andere, oder gar unter gleichen d. i. im Grunde wenig veränderten Verhältnissen als die Ausbildung einer früheren auftritt; anderenteils aber darin, dass sich gewisse Lebensbilder unmittelbar oder auch mittelbar nacheinander derselben Beweisführung je nach dem Bedürfnisse mehr oder weniger verändert bedienen. Dieses letztere nun aber kann hier aus dem Grunde unmöglich in Betracht gezogen werden, als es ja nicht zu dem Lebensbilde selbst gehört. Dass z. B. in der griechischen Philosophie die Physik und die Logik sich kontinuierlich entwickeln und dass sie, wie sie hier zu Tage treten, in der Geschichte dieser Wissenschaften ihren Selbstwert besitzen, ist nicht zu leugnen; aber ebenso kann es nicht geleugnet werden, dass weder die Physik eines Heraklits noch die erkenntnistheoretische Beweisführung z. B. der Sophistik unmittelbar ihre Lebensauffassung bildet. Vielmehr versucht der erstere seine aristokratische Lebensauffassung durch seine Physik zum Weltgesetze zu machen und die Sophistik begründet die ihrige dadurch, dass sie die Unmöglichkeit einer objektiven Bestimmung derselben beweist. Das nämliche gilt auch von

Digitized by Google

der neueren Philosophie und es ist klar, dass in dieser Anstrengung des Geistes etwas zu beweisen und mit dem Streite der Lebensbilder notwendig die Physik und Logik zu objektiven Wissenschaften werden. Dass sobald dies eingetreten ist, auch die Lebensauffassung objektiv werden kann, liegt schon auf der Hand; ist aber dazu augenscheinlich notwendig, dass sie sich von den jedesmaligen gesellschaftlichen Verhältnissen unabhängig mache, so versteht sich nunmehr auch von selbst, dass die bisherige Philosophie es nicht gewesen ist.

Ausserdem kommt hier noch ein anderer Punkt zur Erwägung. Wir nehmen notwendig an, dass die Philosophieen ganz gewiss, wie schon gezeigt, von einander abhängig sein können oder ja dass sie es sind. Aber die Konstatierung einer Vervollkommnung in diesem Prozesse, ja noch mehr, die Annahme, als ob in jedem Systeme notwendig eine objektive Wahrheit zur Erscheinung kommt, verlangt einesteils mit innerer Notwendigkeit ein Mass, mit dem jene Vervollkommnung gemessen wird; anderenteils aber steckt im zweiten Falle jener Forderung ein metaphysischer Grund dahinter und dieser kann schon wegen seines Charakters unmöglich eine Exaktheit enthalten; und solche Momente sind es doch, was wir notwendig zu vermeiden haben, wenn es sich überhaupt darum handelt, die Philosophie als Wissenschaft zu behandeln.

Um die Möglickeit eines Masses für die Wertbeurteilung der Ereignisse zu berühren, wonach die Philosophien, d. i. die Lebensbilder verschiedener Zeiten als vollkommen und unvollkommen bezeichnet werden könnten, so liegt nur ein entscheidender Grund darüber vor. Hätten die Theologen beispielsweise das Platonische System oder wer weiss was für ein anderes als das vollkommenste betrachtet, so wäre die Vermutung berechtigt: weil es vielleicht dem Christentume am verwandtesten ist. Hier ist das Mass ein an sich wahres, durch Offenbarung verkündetes Lebensbild, eine angebliche absolute Wahrheit. Dies ist sogar in dem Sinne aufrechtzuhalten, als ja die katholische Kirche die Vollkommenheit des Platonischen Systems, somit also nachträglich auch des Platonischen Denkens bis heute noch hochpreist.[1]) Man hätte sagen können, in diesem Sinne wurde der philosophischen Denkweise mit Platon oder spätestens mit Aristoteles ein Ende

[1]) Ich fasse hier in erster Reihe die griechisch-katholische Kirche ins Auge, dass aber auch von der römischen Kirche dasselbe gilt, versteht sich in dem Masse von selbst, als ja Anselmus von Canterbury, auf den die letztere schwört, ein Neuplatoniker ist.

Digitized by Google

gemacht. Aber lassen wir bei dieser Beurteilung der Dinge die Theologie [1]) ganz bei Seite und greifen wir an die Wissenschaft als eine vorurteillose Betrachtung der Objekte der Forschung, also das einzig gültige Mass, welches allein die stufenweise mögliche Einordnung der philosophischen Lebensbilder bestimmen kann, so ist es von vorneherein klar, dass man nunmehr bei Thales ebensowenig von Wissenschaft reden kann, wie die Platonische, Aristotelische, ja ganz neuerdings noch Hegelsche und Schopenhauersche Philosophie auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben können. [2]) Sind wir nun aber selber das Mass, d. h. bestimmt sich jene Einordnung der Systeme nur nach dem Auftreten neuer und neuer Probleme, so weiss ich nicht mehr, wie man aus diesem Grunde das eine System als vollkommen, das andere als unvollkommen bezeichnen kann, wenn es sich hier nicht um eine wissenschaftliche Bestimmung, sondern lediglich um ein zeitgemässes Lebensbild handelt. Dies ist ganz dem ähnlich, wie wenn man z. B. einen Wurm als unvollkommen hätte bezeichnen wollen, weil er nicht das Leben führt, wie ein anderes Tier. Es soll der ewige Ruhm des grossen Darwin sein, dass er dieser Auffassung gegenüber gezeigt hat, dass der Wurm für seine Lebensweise ebenso vollkommen ist wie der Mensch für die seinige. Hüten wir uns nun auch in Ansehung unseres Problems vor jeglicher bodenlosen Spekulation und berücksichtigen wir die unbestreitbare Thatsache, dass die geistigen Erscheinungen, was die Lebensauffassung anbetrifft, immer vollkommen dem materiellen Verhältnisse der Gesellschaft entsprechen, so wird ein jeglicher Begriff von „vollkommen“ und „unvollkommen“ beifällig und es bleibt nur die Thatsache der stetigen Differenzierung der geistigen Thätigkeit übrig, welche auch ganz gewiss von der Differenzierung des materiellen Lebens abhängt. [3])

---

[1]) Dass dieselbe für uns gewiss kein objektives Mass, aber auch für ihre Anhänger es nicht ist, bezeugt schon der Umstand, wie man in der neueren Zeit einmal das System eines Descartes, das andere Mal dasjenige eines Leibniz, sodann etwas dauerhafter das eines Kant auf den kirchlichen Altar gesetzt hat und wir können es sogar für eine lächerliche Ironie des Schicksals halten, wenn von dieser nicht einmal Spinozas Pantheismus, d. h. Atheismus ausgeschlossen wurde.

[2]) Vgl. was ich in dem Vorangegangenen darüber gesagt.

[3]) Man missverstehe mich nicht; ich polemisiere nicht gegen eine an sich schon wahre Ansicht, welche ich schon oben zu ihrer Geltung gebracht habe und die hier ganz deutlich aus der Bezeichnung „Differenzierung“ herausschaut, dass nämlich im Fortlaufe der Begründung der Lebensauffassung je nach den Bedürfnissen

Digitized by Google

Diese Gedanken weiter zu erörtern und zu entwickeln, gehört, wie oben gesagt, nicht hieher; aber aus dem kurz Angedeuteten erhellt, dass die bisherige Philosophie, wenigstens für denjenigen, der wissenschaftlich gezwungen wird, mit dem Überlieferten zu brechen, weit davon entfernt, die Quelle der ferneren, wissenschaftlichen Philosophie zu sein, wie es sich Schelling dachte, vielmehr nur den Wert aller Antiquitäten haben kann. Nämlich: sie ist als Philosophie betrachtet, wenn es nämlich hier auf eine objektive Bestimmung des Lebens im allgemeinen ankommt, an und für sich von gar keinem Werte. Berücksichtigen wir aber die andere Seite dieser Geisteserscheinung, nämlich dass ein jedes Weltbild, das uns diese Systeme der Philosophie entwerfen, eine bestimmte Stufe des geschichtlichen Lebens der Völker schildert, so liegt es gleich auf der Hand, dass nichtsdestoweniger die bisherige Philosophie einen grossen Wert besitzt und das ist ein kulturhistorischer Wert.

Das ist der allgemeine Standpunkt, auf dem die vorliegenden Untersuchungen fussen und ich unterziehe mich nunmehr der Betrachtung der griechischen Philosophie.

---

und den wachsenden Anforderungen eine Verschärfung des Denkens, also wenn man will, Vervollkommnung der Geistesthätigkeit notwendig vor sich geht; nein! ich spreche nicht dagegen, wohl aber gegen die Ansicht, dass eine Lebensauffassung vollkommener sein soll als eine andere.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Die Philosophie, d. i. die Lebens- oder Weltauffassung des Griechentums.

I. Allgemeine Charakteristik derselben.

Es wäre kein Fehler, den man sich wissentlich oder, wie man es wohl auch bezeichnen könnte, unwissentlich erlaubte, wenn man trotz der allgemeinen Verwandschaft aller griechischen Stämme ihre Einheit geleugnet hätte. Es ist thatsächlich eine grosse Wahrheit, was die Griechen selber in dem Mythus von Xuthos aussprachen. Mögen Jonier, Dorer und Aeloer (mit den Achäern zusammengezählt) ganz ursprünglich eins gewesen sein, so können sie doch in der Zeit, wo wir sie auf griechischem Boden finden, nur in dem Verhältnisse von Brüdern stehen, welche von Natur aus verschiedentlich beanlagt unter verschiedenen Lebensumständen ein ganz anderes Schicksal gehabt haben. Infolge dessen können wir im Grunde so wenig von einem Griechentum sprechen, wie die heutigen Deutschen in der That von einem Deutschtum sprechen können. Diese Frage bedingt nämlich nicht nur die Verschiedenheit der Anlagen der vier griechischen Stämme, sondern auch die Thatsache, dass dieselben sowohl auf dem Wege nach Griechenland als auch hier je nach der Gegend, wo sie ihre Wohnsitze genommen haben, mit verschiedenen Völkern gemischt wurden und mit verschiedenen in Berührung getreten sind. Hier tritt noch die Wirkung des allgemeinen Gesetzes von der Anpassung hinzu: wer sich (bewusst oder unbewusst) thatsächlich schwärmerisch die Annahme erlaubt, dass dieses Volk auch z. B. in Deutschland das „griechische“ geworden wäre, der täuscht sich aber gewaltig; nicht nur verkennt er den thatsächlichen Unterschied zwischen Griechen, Römern und Germanen, diesen engst verwandten Völkern, einen Unterschied, der nur auf die Verschiedenheit der Zustände, also in erster Reihe der Länder dieser Völkerschaften zurückzuführen ist; sondern auch spricht er ganz willkürlich, weil wir ja die Völker schliesslich nur als die Völkerschaften von bestimmten Ländern kennen. Und streng genommen, solange vergleichende Berichte nicht vorhanden sein können, ist es nicht einmal zulässig, von einer natürlichen Anlage der Völker

Digitized by Google

zu sprechen, die sie vermutlich in das Land, wo wir sie treffen, mitgebracht haben können. Wir lernen den Griechen in seinem Lande kennen.

Somit ist der Gang der vorliegenden Untersuchungen klar. Werfen wir nunmehr vor allen Dingen auf die Beschaffenheit des Landes der Hellenen einen Blick.

Griechenland besteht grösstenteils aus Kalkgebirgen mit einer Unterlage von Glimmerschiefer. Wegen der frühzeitig erschöpften Silbergruben von Laurium in Attika, Kupfer in Euboea ist es minder reich an Metallen ausser einigen Eisenwerken. [1]) Es versteht sich hier von selbst, dass eine derartige Bodenbeschaffenheit die anstrengendste Arbeit des Griechen zu verlangen hatte, falls er seine Existenz fristen wollte. Aber nichtsdestoweniger hatte schon die Natur selbst auch für das Gegengewicht gesorgt: dies ist der Himmelsstrich und die sonstige Lage des Landes und dieses glückliche Klima des Binnenlandes [2]) beförderte jede Produktion. Griechenland ist reich und üppig an Vegetation.

Der ungünstigen Bodenbeschaffenheit Griechenlands für die Wirtschaft tritt noch die geringe Flächengrösse desselben (1000 Quadratmeilen) hinzu; es ist auch nicht stark bewohnt [3]) und es fällt noch sogar die spätere intensive Entwicklung der Griechen mit der extensiven d. h. ländlichen Beschränkung derselben zusammen; das klassische Griechenland ist dem Umfang nach nicht das älteste Griechenland; es entspricht somit dem Scheine nach „der grossartigen Stellung seiner Bewohner in der Weltgeschichte so wenig, dass wohl niemals ein kleineres Land eine grössere Bedeutung für die ganze Menschheit erlangt hat.“ [4]) Jedoch lud schon das Meer die Küstenbewohner zu fernen Unternehmungen ein, und dies bot einen gewissen Ersatz für alle inneren ländlichen Mängel.

Das ist das Land der Hellenen. Ist nun somit physiologisch ganz selbstverständlich, dass die Gemütlichkeit und die immer heitere und

[1]) Vgl. Hermann, IV., S. 8.

[2]) Herod. III, 106: ἡ Ἑλλὰς τὰς ὥρας πολλόν τι κάλλιστα κεκραμένας ἔλαχε.

[3]) In der klassischen Zeit fanden sich auf griechischem Boden 5 000 000 Freie, Sklaven und sonstige Fremden beisammen; vgl. Hermann IV, S. 5 spezieller b. Kastorches: περὶ τοῦ πλήθους τῶν τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδος κατοίκων, im *Αθήναιον* IV (1875) S. 421 ff., V (1876) S. 111 ff. Spezieller für Attika, vgl. daselbst III (1874) S. 91 ff. desselben: περὶ τοῦ πλήθους τῶν τῆς Ἀττικῆς κατοίκων καὶ τοῦ κατ' ἐνιαυτὸν πιπρασκομένου ἐν αὐτῇ ποσοῦ τῶν Δημητριακῶν καρπῶν τὸ πάλαι καὶ νῦν.

[4]) Hermann, IV, 2.

Digitized by Google

freie Stimmung des Griechen den klaren und durchsichtigen Himmel seines Landes (insbesondere Attikas) zur Ursache hat,[1]) so stellte doch auch die reine und milde Luft in der übermässigen Hitze der Südländer das Gleichgewicht her, welches ihn ebenso sehr von der Erschlaffung der südlichen Barbaren wie von der Rauhheit derjenigen des Nordens bewahrte. So hatte denn auch Aristoteles, dieser seltene Denker in der Geschichte, vollkommen Recht, wenn er auch den intellektuellen Charakter des Griechen auf eben diese Mittelstellung zurückführte.[2]) Nicht nur die berühmte griechische Tapferkeit, sondern überhaupt sein ganzes Wesen, nämlich der Grieche, wie wir ihm auf griechischen Boden begegnen, ist das notwendige Produkt der Beschaffenheit seines Landes.[3])

Der Grieche schloss seinerseits daraus auf eine gute, d. i. begabte Natur, dass man das mit Aufmerksamkeit gelernte im Sinne behält und sich jeden Unterricht wünscht, der einen in den Haus- und Staatsangelegenheiten gewandt macht[4]) und so war er selber. War nun aber das erstere vielleicht seine natürliche Anlage, so ist die letztere Eigenschaft mit innerer Notwendigkeit aus seinen ländlichen Verhältnissen entstanden, wie wir es noch zu sehen haben. Seine Armut hatte ihn dahin getrieben zu versuchen, die Staatsgewalt in die Hände zu nehmen und dies hat wiederum seinen Sinn für Verwaltung befördert. Aber auch raffiniert und selbstsüchtig, hinterlistig und grausam (wie im Kriege so auch sonst) und höchst eigennützig, wie er in der Geschichte auftritt, ist er das notwendige Produkt jener Armut

---

[1]) Cic. de fat. 4, 7: Athenis tenue caelam, ex quo etiam acutiores putantur Attici.

[2]) Arist. Polit. VII, 7, 1327 b, 29: *τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφεῖν μετέχει καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστι διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον.*

[3]) Hellwald, Kulturgeschichte I, S 327 f. begeht aber den Fehler, dass er Tapferkeit und Kriegssucht verwechselt, wenn er einen Unterschied konstatieren will, der darin bestehen soll, dass die germanischen Helden von Natur aus tapfer und die griechischen Heroen gleichsam gezwungenermassen tapfer sind. Hierzu vgl. auch Menander bei Stob. Serm. LVI,7: *τὰ κακῶς τρέφοντα χωρία ἀνδρείους ποιεῖ* vgl. Herod. VII, 102: *τῇ Ἑλλάδι πενιη μὲν ἀεικοτε σύντροφος σύνεστι, ἀρετὴ δὲ ἐπακτός ἐστι, ἀπό τε σοφίης κατεργασμένη καὶ νόμου ἰσχυροῦ* (wir werden noch sehen, wie diese Verfassung entsteht), *τῇ διαχρεομένη ἡ Ἑλλὰς τήν τε πενίην ἀπαμύνεται καὶ τὴν δεσποσύνην.*

[4]) Xenoph. Mem. IV, 1, 2, sagt von Sokrates: *ἐτεκμαίρετο . . . τὰς ἀγαθὰς φύσεις ἐκ τοῦ ταχύ τε μανθάνειν οἷς προσέχοιεν καὶ μνημονεύειν ἃ ἂν μάθοιεν καὶ ἐπιθυμεῖν τῶν μαθημάτων πάντων, δι' ὧν ἐστιν οἰκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιν.*

Digitized by Google

und die berühmte Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) ist eben das Heilmittel gegen dieselbe; sie ist ja nur ein Masshalten in allen Dingen überhaupt.[1]) Dies bestätigt sich dadurch, dass er sonst den Reichen verherrlicht und das Geld vergöttert.[2]) Nach der griechischen Anschauung kann der Arme nicht einmal ein guter Bürger sein.[3]) Gehen nun diese Eigenschaften des Griechen notwendig aus der wirtschaftlichen Bedeutung seines Landes hervor, so sind sein Hang zu unbeschäftigtem Leben, dieser zweiten Ursache seiner Armut, und seine Richtung auch auf den vollen sinnlichen Lebensgenuss die notwendigen Ausflüsse der klimatischen Verhältnisse seines Landes.

Spiegelt sich nun in dieser Charakteristik des allgemeinen Griechentums die allgemeine Beschaffenheit seines Landes wieder, so liegt es doch auch schon von vornherein auf der Hand, dass diese Eigenschaften, so allgemein sie auch gehalten sein mögen, so vollzählig vielleicht nur in Attika bei den Athenern zu finden sind, wie denn auch ihr Land gewissermassen ein Hellas im kleinen bildet. Sonst überwiegt je nach der Gegend diese oder jene Eigenschaft.

Von den Joniern waren schon die Athener von Natur aus (wegen ihres Landes) genötigt, einen anderen Weg einzuschlagen als denjenigen der Jonier, welche nach dem Küstenlande Asiens und den Inseln eingewandert waren. Bei den letzteren gehen fast alle ursprünglichen Eigenschaften des ganzen Stammes[4]) verloren. Die natürlichen Reize

---

[1]) Darüber das die Sophrosyne bei den Griechen keine andere Bedeutung (selbst auch in der Philosophie vor Platon) gehabt hat, vgl. meine Grundlegung etc. I, S. —.

[2]) Vgl. Theogn. 522, 699 ff. etc. Pind. Isthm. II, 11. Hesiod. opp. e. d. *χρήματα γὰρ ψυχὴ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσι* etc. Eurip. Phoen. 438.: *τὰ χρήματ' ἀνθρώποισι τιμιώτατα.* Dass der Grieche schliesslich auch durch diese Geldgier zugrundegegangen ist, werden wir später sehen.

[3]) Vgl. oben zitierte Stelle von Pindar, wo der Scholialt hinzufügt: *πενεχρὸς δ' οὐδεὶς πέλετ' ἐσλὸς οὔτε τίμιος.* Vgl. ferner Theogn. 173, 681 etc. Dass ein Armer auch brav und tüchtig sein kann, scheint dem Griechen nur ein Ausnahmefall zu sein. so sagt Demosth. XXI, 83, 541: *ἄνθρωπος πένης μέντοι καὶ ἀπράγμων, ἄλλως δ' οὐ πονηρός, ἀλλὰ καὶ πάνυ χρηστός.* Ich habe gewiss nicht diese griechischen Anschauungen zu widerlegen. bemerke meinerseits jedoch: dass der Arme (durchschnittlich) kein guter Bürger sein kann, liegt schon auf der Hand; man fasse nur die Aufgabe des Bürgers einerseits ins Auge und andererseits erinnere man sich an die Worte von Theogn. opp. e. d. 177: *καὶ γὰρ ἀνὴρ πενίῃ δεδαμασμένος οὔτε τι εἰπεῖν οὔθ' ἕρξαι δύναται, γλῶσσα δέ οἱ δέδεται.*

[4]) Vgl. diese allgemeine Charakteristik des ganzen ionischen Stammes vor der Trennung bei Ath. XIV, 625 b: *ἐπὶ ταῖς τῶν σωμάτων εὐεξίαις βρενθυό-*

Digitized by Google

ihres neuen Wohnsitzes und ausserdem noch die Zuflüsse einer ausgedehnten Schiffahrt haben hier anfangs die üppigste Entfaltung des Stammtypus verursacht. So wurden sie nun so schnell, wie es kaum denkbar ist, zum Träger der höchsten Kultur schon in der Zeit, da das Mutterland erst die ersten Stufen seiner späteren Entwicklung erstieg. Aber sie verfallen sofort auch den unvermeidlichen Folgen dieses reichen Lebens und kurz gesagt erhält das Wort „ionisch" (*ἰονικόν*) nicht lange darauf die Bedeutung einer entarteten Lebensweise.[1])

Diese Wirkung des Landes zeigt sich auch bei den Aeolern und selbst auch bei den Dorern. Die mysischen Küsten verursachen einerseits den Materialismus der Anschauungen und andererseits die Geistesträgheit und gesteigerte sinnliche Leidenschaft der ersteren und das nämliche Schicksal trifft schliesslich auch die Dorer der Kolonien. Nicht allein das achäische Sybaris und Kyme, sondern selbst das Dorische Tarent, ja Agrigent und selbst Syrakus werden im Westen Griechenlands schliesslich von der raffiniertesten Üppigkeit besiegt.[2])

Das ist das Volk, das uns in der Geschichte entgegentritt; und wurde aus dieser allgemeinen Charakteristik desselben klar, wie wenig man im Grunde von einem einheitlichen Griechentum sprechen kann, so versteht sich somit auch von selbst, dass gleich wenig von einem allgemein griechischen Lebensbilde gesprochen werden kann. Gewiss lassen sich auch in dieser Hinsicht einige ganz allgemeine Ähnlichkeitszüge herausfinden, welche allen Stämmen und allen Abzweigungen derselben gemeinsam sind; aber es ist auch hier im Grunde sehr fraglich, ob auch diese Ähnlichkeit nicht vielmehr in der Bezeichnung, als dem darunter Gefühlten besteht. Wir werden noch finden, wie die Götter unter diese Kategorie fallen und von den allgemein griechischen Tugenden, der Selbstbeherrschung und der Tapferkeit wurde schon oben gezeigt, wie dieselben mit der Umgestaltung des Lebens durch die neueintretenden wirtschaftlichen Verhältnisse je nach dem Lande fast ganz verloren gehen.[3]) Nur wo man sich durch

---

μενοι καὶ θυμοῦ πλήρεις, δυσκιτάλλακτοι, φιλόνεικοι, οὐδὲν φιλάνθρωπον οὐδὲ ἵλεων ἐνδεδόντες, ἀστοργίαν καὶ σκληρότητα ἐν τοῖς ἤθεσιν ἐμφανίζοντες κ. τ. λ.

[1]) Vgl. Hesych. *ἰονικόν: τρυφερόν, ἢ ἐπὶ τοῦ κατεαγότος καὶ θηλυκοῦ.*

[2]) Vgl. Plat. Leg. I, b 37 b: *ἐν Τάραντι παρὰ τοῖς ἡμετέροις ἀποίκοις πᾶσαν ἐθεασάμην τὴν πόλιν περὶ τὰ Διονύσια μεθύουσαν.* M. vgl. auch **Hermann IV, 57 f.**

[3]) **Wir werden das im weiteren Verlaufe dieser Darstellung ganz bestätigt finden. Speziell verweise ich hier darauf, was ich später über Apollon und Artemis**

Digitized by Google

die Folgen des Abfalls des grossen Unterschiedes zwischen dem neuen und alten Leben bewusst wird, da tritt jene Uridee von dem Manne als ein Ideal auf.

Wir haben gesehen, wie die Verhältnisse im Festlande Griechenland gestaltet werden konnten. Eine jede Tugend ist nur eine körperliche Tüchtigkeit; sie war gleichsam eine Waffe gegen einen äusserlichen Mangel. Die Armut erzwingt die Idee der Selbstbeherrschung und der Tapferkeit; die erstere ist gleichsam die defensive Stellung des Griechen gegen die ökonomischen Mängel seines Landes, die letztere aber die offensive: er nimmt sich ein doppeltes vor, erstens, seinen Bedürfnissen durch Eroberungen zu genügen und zweitens den Krieg überhaupt gegen jeglichen zu erklären, der ihm sozusagen das Brod aus den Händen wegzunehmen vermag. Dass zu diesem letzteren Falle von dem Griechen ausser der Tapferkeit noch eine andere besondere Eigenschaft erforderlich ist, wie wir noch zu sehen haben, liegt auf der Hand. Alle Griechen sind ursprünglich mit der ersten Äusserung des offensiven Krieges gegen den ökonomischen Missstand beschäftigt; aber wenn sodann innerhalb aller übrigen Stämme der Staat dadurch eine feste Form annimmt, dass eine gewisse Aristokratie mehr oder weniger sich der Staatsgewalt bemächtigt, so ist es doch nur eine Eigentümlichkeit der Jonier, wenn sie die Spitze des Kriegs nach innen gegen die sich emporarbeitende Aristokratie kehren. Man nenne diese Eigenschaft wie man will, sie hat zur Ursache ein doppeltes: einmal zwar allgemein die Armut, aber zweitens, den Hang des Joniers zum bequemen Leben; dieser treibt ihn dahin, geradezu gegen die Wohlhabenden seines eigenen Stammes den Existenzkampf zu fechten; er bestreitet ihnen das Privilegium eines höheren Lebens und indem dieses letztere sich in erster Reihe als Herrschersucht äussert, so versucht er, ihnen als sogenannten Aristokraten die Staatsgewalt aus den Händen zu nehmen. Es war ja im Grunde der Erfolg des ersteren Kampfes, wie man es wohl gemerkt hatte, von demjenigen des letzteren abhängig.

Somit ist das Loos von ganz Griechenland von vornherein bestimmt: es hat das Aussehen eines stehenden Heerlagers; das ganze Griechentum ist unter zwei Fahnen versammelt: die einen sind reich, heissen Eupatriden oder Aristokraten und die anderen sind arm, sie bestehen aus den unbemittelten und unterdrückten Klassen, sie heissen mit einem modernen Namen Proletarier, sie dulden keinen gesellschaft-

sage, und was die verlorengehenden Tugenden anbetrifft, erinnere man sich an die Laune des jonischen Dichters Archilochus (Fr. 6) nach dem Verluste seines Schildes; vgl. weiter unten.

Digitized by Google

lichen Unterschied und sie sind für die Gleichheit aller Bürger insgesamt. Ging dieses letztere Bestreben, wie gesagt, von den Joniern aus und ist es besonders der dorische Stamm, in dem sich die Aristokratie von vornherein befestigt hatte, so können jene zwei Parteien, wie sie denn auch als Aristokraten oder Demokraten auftreten, im dorischen und jonischen Stammtypus verkörpert werden.

So ist zwar Sparta von Anfang an im allgemeinen innerlich ruhig und befestigt;[1]) aber Athen — das ist die Stadt oder vielmehr der blutige Kampfplatz Griechenlands. Viele dorische Städte kommen erst spät auf diesen Gedanken, der den Athener von vornherein beseelte; es hatte sich aber auch gezeigt, dass jenes dorische Verhalten leider selbst auch von den Stammesgenossen, den eigentlich sogenannten Joniern, galt. Jedoch war hier bei den letzteren die Ursache des Nichtteilnehmens an dem Kampfe des Mutterlandes eine ganz andere. Ich habe sie schon oben angedeutet: in Jonien lebte man bequem und man kümmerte sich nicht darum, ob der andere Wohlhabend oder Wohlgeboren und Aristokrat hiess oder nicht. Athen stellte dem aristokratischen Rechtsbegriffe des Dorers und der aristokratischen Lebensauffassung desselben gegenüber eine Allgleichheitsidee und es träumte auch von einer ähnlichen Lebensauffassung; in Sparta und bei den Anhängern der Lebensauffassung desselben waren selbst die Götter Aristokraten, hier in Athen im Gegenteil Demokraten; aber Jonien — hier waren diese Plaudereien überhaupt nicht bekannt; man lebte bequem, man wusste von Rechtsbegriffen absolut nichts; es hat sich mit der Zeit gezeigt, dass es ihnen gleich ohne Bedeutung war, ob sie schliesslich durch die aristokratische Regierung der Tyrannei verfielen. Es war hier im allgemeinen nur ein Lebensbild vorhanden: hier hatte man entdeckt, wie die Götter im Olymp leben können; der düsterste Tag des Lebens hatte hier einen eigentümlichen Glanz.

Aber es war noch gar nicht am Morgen dieser fidelen Hochzeitsnacht und man war auch in Jonien genötigt, sich den Traum abzuschütteln. Es brach die Finsternis des Elendes ein; es lag auch Jonien, wie mit einem Zauberstab, in zwei grosse, ja ungleich grosse Heere geteilt: dem Heere der Wohlgeborenen gegenüber stand eine noch grössere Schaar von Proletariern.

Aber nur die Athener hatten die Frage von vornherein richtig aufgefasst und das war doch die Folge der Thatsache, dass nur sie von vornherein darauf angewiesen waren. Klagte nun in der Nach-

[1]) Jedoch siehe darüber in der ersten Periode näheres.

Digitized by Google

barschaft ein Hesiodus über das Elend des Lebens und versuchte er in Verzweiflung thatsächlich ungriechisch zu zeigen, dass, indem nur durch die Arbeit dem Missstande des bestehenden Lebens geholfen werden könnte, die Arbeit und das Arbeiterleben das schönste sei, so war es doch immer fraglich, ob er mit diesem Troste wenigstens sich selber hat befriedigen können. Die Athener verfolgen ihr Prinzip: die Herstellung der Gleichheit; sie wissen, dass dazu Tapferkeit das Notwendigste ist, und in der Verfolgung ihres Zwecks und in ihrer noch engeren Verbindung durch die Not, wissen sie auch die Gerechtigkeit in der Art aufzufassen, dass sie notwendig die Vernichtung des Feindes verlangt.

Der Jonier aber, wie er denn durch das vergangene Glück verwöhnt war, bleibt fortwährend unpraktisch; [1]) anstatt wie der Stammesgenosse, der Athener, an die Waffen zu greifen, fängt er vielmehr an zu phantasieren. Gewiss verlor selbst der Reich-gebliebene jenen Flug der Phantasie, der dem üppigsten Leben einen eigentümlichen Glanz verlieh, und es tönten nunmehr flache, poesielose Lebensbilder; Homer wurde durch die Lebenserklärung eines Thales etc. ersetzt, der schliesslich nüchtern und naiv, jedoch in der Trunkenheit des Wohlstandes alles nur so sah wie es da war. Aber das mit der Zeit langsam eingebrochene Elend wurde schon allseitig gefühlt und der Kontrast des früheren, ja des Zustandes der Stammesgenossen mit dem jetzigen der Jonier verursachte es, dass der Wunsch eines jeden darauf hinaus lief, wie den bestehenden Verhältnissen geholfen werden könnte. Jedoch war es schwierig den Inhalt der erwünschten Reformation zu bestimmen: man hatte auch angefangen, sich zu besinnen um den aristokratischen Wünschen die Stirn zu bieten: man entwarf nunmehr von einer Seite ein Allgleichheits-, ein demokratisches Lebensbild; dem wurde aber andererseits ein aristokratisches entgegengesetzt.

Dieser Streit aber war in dieser Form schon an sich notwendig. Wir erkennen diese Notwendigkeit durch die allgemeine Geschichte der Völker. Die Verhältnisse Joniens waren nicht diejenigen des atheniensischen Volkes, sondern vielmehr diejenigen des Zeitalters, in dem das Christentum entsteht. Athen barg noch ein frisches, lebendiges Volk, das auf sich selbst hoffte; das Jonische Volk war im Gegenteil ein verkommenes Glückskind; es wollte, dass man ihm die Speise gekaut in den Mund lege; es hatte die Kraft nicht mehr, aus sich selbst etwas zu machen. Es war ihm in der Not, damit es über-

[1]) Das ist die Genealogie der unpraktischen Philosophen, wie jetzt klar werden wird.

Digitized by Google

haupt aus derselben herauskommen könne, nur übrig geblieben, dass ihm irgendwie geholfen werde. So entsteht die reformatorische Absicht eines Pythagoras; aber wie wenig er den Zeitbedürfnissen entspricht, wie wenig er einem Christus ähnlich sein konnte, ja dass er direkt nur die Interessen einer bestimmten Klasse in Schutz nahm, zeigte schon deutlich die Thatsache, dass er ungeachtet in seiner Heimat zu den Dorern flieht, und da seine Lehre verbreitet. Er hatte dem Missstande Joniens thatsächlich nur so helfen wollen, dass er die dorische Lebensführung empfiehl. Dieses Lebensbild sagte aber im Grunde nichts Neues, oder doch wenn man will, wohl etwas Neues, aber eben nur das, dass der Proletarier einen jeden Anspruch, den er jetzt erhob, aufgeben sollte; es beschränkte gewiss auch die Wohlgeborenen irgendwie, und zwar eben nach dorischem Lebensmuster; aber jener erste Punkt war geradezu die willkürliche Negation der neu eingetretenen Bewegung und es war schon an und für sich unmöglich, dass man dem Pythagoras günstiges Gehör schenke. Vielmehr tritt nunmehr die proletarische Partei, oder im Namen derselben Xenophanes auf, um dem neuen Übelstande so zu helfen, dass man gegenüber den Aristokraten zeigt, wie alle Menschen gleich sein müssen, weil ja auch das ganze Universum sich selbst gleich und einheitlich, d. i. eins ist. Legten nun doch auch die Aristokraten gewiss nicht die Hände in den Schoss, und stellte Heraklit dieser Gleichheitsverwirrung geradezu die natürliche Ungleichheit entgegen, so hat es gegen diese Ansprüche der aristokratischen Partei, welche Heraklit gleichsam dadurch zu demonstrieren und zu begründen glaubte, dass er gegen Xenophanes diese selbst zum Weltsprinzipe erhob, doch auch nicht an einer Erwiederung gefehlt: das neugegründete Elea wurde von der Korruption des jonischen Mutterlandes von vornherein durch das Gleichheitsgesetz gewahrt und ein Parmenides, wiewohl ein wohlgeborener Aristokrat, aber eben deshalb ein antiker Marx, wie dieser selbst es kaum war, verschmähte es nicht, diese Einrichtungen von Elea auch direkt gegen Heraklits aristokratische Ansprüche in Schutz zu nehmen.

Jedoch war inzwischen das Loosungswort ausgesprochen. Die Perserkriege brachten das Heil mit sich; hier hatte zum ersten Male gründlich der athenische Bauer, der schlichte Bürger, dem geborenen Aristokraten gezeigt, was es heisse und wie wenig man auf die Privilegien der Abkunft stolz sein darf: er, der schlichte Bürger stand nunmehr mit grösseren, ja mit lebendigen Heldenthaten dem Aristokraten gegenüber. Der letztere hatte von sich nur Fabeln zu erzählen; der schlichte Bürger aber — nein! er erzählte nichts: das Marathon-

Digitized by Google

feld, Platää und Salamis erzählten seinen ewigen Ruhm. So fiel aber das einzig achtbare und unantastbare Privilegium des Aristokraten, wie sich der Bauer die Sache früher kaum anders denken konnte, weg. Aber auch Geld brachten die Perser mit sich nach Griechenland, nicht bloss Ruhm. So wurde die Demokratie vollkommen hergestellt, und die unbemittelten Klassen wurden die Herren des Staates, und jetzt konnte auch nicht nur allen übrigen geholfen werden, welche unter der Aristokratie zu leiden hatten, sondern in erster Reihe auch diesen abgefallenen Stammesgenossen, den Joniern.

Ein jeder denkt jetzt demokratisch: athenische Gleichheit nicht dorische, aristokratische Unterscheidung der Bürger, — das ist es, was das Lebensbild dieser Zeit bestimmt, und dies können nicht einmal die ausgesprochenen Feinde der Demokratie (so denke man an Meliesus) vermeiden.

Wie Athen in dieser Zeit aussehen mag, kann nicht hier in einer allgemeinen Charakteristik des Ganzen der Hellenischen Entwicklung besprochen werden. Aber in einem kurzen Worte zusammengefasst, lässt sich dieser Zustand dahin bestimmen, dass das athenische Leben jetzt mit Ausnahme der aristokratischen Ungleichheit sonst ganz demjenigen des Homerischen Joniens gleicht. So singt denn nunmehr auch Anaxagoras seinen Dithyrambus über das Leben; der Unterschied zwischen beiden Zuständen zeigt sich aber darin, dass, wenn Homer das Leben im letzten Grunde dem Schicksal anheimgestellt hatte, Anaxagoras seinerseits die besonnene Bemühung seines Volks, besonders des athenischen, ja die besonnenen Einrichtungen eines Perikles, der dem Athen eine Schönheit, wie diejenige des Weltganzen, gegeben hatte, nicht in Abrede stellen kann. So schaut denn durch seine Lebensauffassung anstatt des derben Schicksals ein Nus (νοῦς) heraus.

Aber wie Jonien nicht zwei Homers hervorgebracht hatte, wie der Gesang desselben sofort ganz praktisch durch das Thaletische prosaische Lebensbild ersetzt wurde, so geht es auch mit dem neuen Athen. Jedoch war hier das praktische Streben durch andere Momente bestimmt. Das Bedingende war hier das neue Staatsleben Athens. Protagoras ist thatsächlich der besonnene Lehrer, der die Athener zu ihrer Aufgabe auffordert; er kann aber das pflichtmässige Erfülltwerden dieser Aufgabe, nämlich der praktischen, staatsmännischen, ja überhaupt bürgerlichen Thätigkeit, dadurch gesichert sehen, dass er versucht, die Flügel der Phantasie abzuschneiden: er bestreitet die Möglichkeit, dass man in solchen Phantastereien, wie die sogenannten

Digitized by Google

Welterklärungen in den Lebensbildern der Philosophen es sind, überhaupt etwas wahres haben kann. Auf dasselbe arbeitet auch ein Gorgias los.

Aber es hatte schon auch in Athen angefangen, aus dem inneren dieses Glückes ein finsteres Elend emporzusteigen. Die infolge des peloponnesischen Krieges entstandenen ökonomischen Missverhältnisse haben die Sophistik des Lebens herbeigerufen: jeder hatte angefangen nur nach seinem eigenen Interesse zu trachten. Aber sowenig dies von Dauer sein konnte, so wenig konnte auch die reformatorische Thätigkeit ausbleiben. Versucht nun ein Sokrates, als Repräsentant einer Partei, welche das frühere Glück erlebt hatte aber auch das neue Elend unmittelbar vor sich sah, sich überhaupt klar zu werden, wer mit seiner Lebensauffassung Recht haben kann, so wissen doch auch nicht nur die Gemässigten, diese etwas begüterten und zuviel altväterlich frommen, sich das Leben anders zu denken und anders reformieren zu suchen, sondern auch die Proletarier phantasieren nunmehr verschiedentlich: die älteren unter ihnen wissen von einer Genügsamkeit und von der Glückseligkeit als der Bethätigung der Tugend zu sprechen, die jüngeren aber, welche von der alten guten Zeit nur gehört haben, lassen sich nicht mit solchen Tugendbethätigungsplaudereien schmeicheln; sie versuchen das Elend dadurch wegzuschaffen, dass sie das Leben kommunistisch-brüderlich auffassen. Es war nur ein verfehlter Griff, den sich Platon in dieser Bewegung erlaubte, dass er dem Scheine nach allen Ansprüchen gerecht werden wollte, aber thatsächlich das Gute an sich jenseits des Himmels schob, um die Proletarier im Dienste seines aristokratischen Staates und seiner aristokratischen Lebensauffassung um das Leben zu bringen. Das war im Grunde, was ihm die Idee des Guten (?) ganz geheim ins Ohr sagte!

Aber wer Augen hatte, um zu sehen, der sah schon deutlich, was sich aus einer derartigen Lebensquälerei machen liess. Gewiss war was Platon von der Gesellschaft verlangte, wenn sie überhaupt wieder auf gesunde Füsse gestellt werden sollte, noch keine Peinascese; er hatte ja auch ein gutes Stück Lust dem Leben eingeräumt. Lag es nun aber nicht im Geiste der Zeit, eine völlige Lebensentsagung zu predigen, so stand es um desto schlimmer um die Platonische Lebensauffassung: dem notdürftigen und leidenden Volke im Namen eines an und für sich seienden Guten geradezu dasjenige wegstehlen zu wollen, was es eben zwar nicht reell an der Hand, wohl aber in der Einbildung besass, wäre dem gleich gekommen, wie wenn man einem Hunde den Knochen aus dem Munde wegnähme, indem man ihm ein Stück ähnlich aussehendes aber grösseres Holz vorhielte. Wer in Athen

Digitized by Google

damals seiner Sache sicher war, der wusste schon, sich nicht irreführen zu lassen.

Dieser hartnäckige und beständige Kampf war es aber, was auch das Schicksal Athens und von ganz Griechenland und den ferneren Lauf der Entwicklung bestimmte. War es notwendig, dass die makedonische Herrschaft sich dieser Zustände der athenischen, ja allgemein griechischen Gesellschaft bemeisterte, so war es doch schon auch an sich begründet, dass nunmehr aus dieser Gesellschaft zwei verschiedene Stimmen heraustönten. Die sophistische Generation war noch nicht abgestorben; kam es ihr aber hauptsächlich auf das irdische Glück an, so setzten sich auch die Versuche fort, zu bestimmen, worin dasselbe bestehen mag: und hier war es nur der Weg möglich, es entweder im Genusse zu suchen oder in eine gewisse Bethätigung zu versetzen. Aber neben dieser Generation existierte noch auch eine jüngere; sie war im Kampfe des Alltagslebens, innerhalb der allgemeinen Ermattung geboren. Diese fühlte es gleichsam, dass mit diesem Dasein nicht viel anzufangen ist, dass es sich thatsächlich um etwas anderes, um eine andere Existenz handle; jetzt überzeugte man sich ja auch davon, dass man nur angeblich etwas wissen könne. Dass dieses Lebensbild schon von vornherein faul war, weil ja, wenn man überhaupt nichts weiss und nichts wissen kann, um so weniger von einer anderen Existenz etwas wissen konnte, verstand im Grunde Keiner; man hatte angefangen, an den eigenen Kräften zu zweifeln und das Gemüt war bereit, eine anderweitige Hülfe zu versprechen. Dass aber dies andererseits vollkommen auf den Bedürfnissen der Zeit begründet war, zeigte schon der Umstand, wie selbst nicht nur eine frommere Richtung der Lustjäger der älteren Generation, sondern auch die irdischeren von ihnen schliesslich eine eigentümliche Selbst- und Weltentsagung zugaben. Das Griechentum ging wie körperlich, d. i. weltlich, materiell, so auch geistig seiner Korruption entgegen; es wurde durch das Römertum aufgelöst.

So denkt, aber auch so handelt das griechische Volk in einem Zeitalter, welches, möchte man es das Schatten- oder geradezu das nachträgliche Musterbild der Periode von Sokrates bis auf Platon nennen, jedenfalls aber eine parallele Erscheinung derselben bildet. Es ist gleichsam so, als ob das krank gewordene Griechentum, nachdem es gewisse Phasen seiner Krankheit durchgelaufen ist, auf einmal sich auf das Anfangsstadium derselben versetzt hat, um von da an wiederum die nämlichen Phasen zu erleben. Es versteht sich von selbst, dass in diesem zweiten Male eine jede Erscheinung entschieden intensiver auftreten wird.

Digitized by Google

Dem Sokrates steht, aber ungeheuer grösser als er, Aristoteles zur Seite; er ist das kritische Moment in der Krankheit. Sokrates ist aber auch der erste, der angefangen hatte, wissenschaftlich, d. i. objektiv denken zu wollen; war aber diese Tendenz, weil sie eben ein Zeitprodukt und keineswegs die moderne Beschäftigung mit der Wissenschaft war, sofort auch in Sokrates, also im Keime erstickt, so ist Aristoteles seine grössere neuere Erscheinung; wurde er nun zum Vater aller moderner Wissenschaften, so war es ihm auch doch unmöglich, trotz der grossen Objektivität, die er überall zeigt, den Einfluss der bestehenden Verhältnisse und seiner Erlebnisse zu vermeiden, und so entwirft er denn das entsprechende Lebensbild zu demjenigen des Sokrates: Aristoteles erkennt die Berechtigung eines jeden Bestehenden an, er bricht aber auch der proletarischen Bestrebung die Spitze, indem er erfahrungsmässig sah, wie die einen d. i. die niederen ihren Zweck nur in den höheren haben. Eine allgemeine Gleichheit anzunehmen, schien ihm dem ähnlich, dass man dem alltäglichen Leben blind vorbeigehe, — und das ist doch thatsächlich eine grosse Wahrheit.

Aber was notwendig geschehen sollte, das war schon geschehen; ich habe oben die Zustände kurz geschildert. Das kranke Griechentum hat angefangen, dieselben Phasen zu zeigen wie früher. So wenig die Lebensauffassung des Sokrates für die bestehenden Verhältnisse von Bedeutung war, so wenig konnte dies jetzt bei Aristoteles der Fall sein. Das Griechentum konnte die makedonische Herrschaft kaum dulden und wenn Aristoteles ein aristokratisch-königliches Lebens- und Staatsbild entwarf, so kam das den Athenern als ein Geschwätz, ja geradezu als ein Verbrechen vor. Die Bedürfnisse waren andere. Es entsteht nun das Stoische Lebensbild ungefähr dem Euklidischen und Kynischen und das Epikureische dem Kyrenaischen parallel und wo solche Anschauungen aufzutauchen angefangen hatten, wie diejenigen Platons, aber jedoch noch vielmehr intensiver, da lag schon das Griechentum im Sterbebette. Die Römer haben ihm dieses Ende gemacht, aber es stand mit ihnen auch nicht um ein Haar besser und die verzweiflungsvolle Menschheit fiel in den Schoss des — Christentums.

Das ist der Gang der griechischen Entwicklung und diese Erscheinungen, d. i. diese zeitlich entworfenen Lebensbilder machen seine Philosophie aus. Es ist nunmehr nicht der Mühe wert, hier insbesondere darstellen zu wollen, dass die bisherige Auffassung der griechischen Philosophie somit notwendig falsch ist. Nur nach der obigen Skizze kann man sich über die hohe Bedeutung der Philosophen in der

Digitized by Google

griechischen Gesellschaft klar werden. Sie sind Reformatoren und wer die Philosophie als Lebensweisheit bezeichnen will, spricht im Grunde eine grosse Wahrheit aus, aber nur mit der Vorbemerkung, dass es sich hier in erster Reihe um eine Auffassung des menschlichen Lebens handelt. Alles weitere, nämlich anfangs ein physikalisches Weltbild, sodann eine Erkenntnistheorie und schliesslich eine metaphysische Weltauffassung kommt jenem Hauptprobleme nur hinzu, um es zu begründen. Hier erwähne ich aber nur kurz, dass auch diese Beweisführung den gesellschaftlichen Bedürfnissen entspricht.

Gesetzt nun dies, so ist ein Doppeltes an und für sich klar. Erstens ist es eine müssige Frage, ob die griechische Philosophie ihren Ursprung vielleicht dem Oriente zu verdanken hat oder nicht. Denn einerseits kann es sich hier nach der obigen Darstellung nicht um die Lebensbilder selbst handeln, andererseits aber, wenn auch die Götter und die ursprünglichen Mysterien, was man schliesslich zugeben kann und vielleicht auch zugeben muss, von anderswo nach Griechenland mitgeschleppt oder gar eingeführt worden sind, so versteht sich doch von selbst, dass dies nicht der Fall gewesen wäre, wenn die Not dazu nicht vorhanden wäre; und dass folglich je nach dem vorhandenen Bedürfnisse jene teils ganz neu aufgefasst und teils umgestaltet wurden, habe ich schon oben kurz angedeutet und es wird sich noch im Laufe dieser Untersuchungen zeigen.[1])

Das zweite, was hier nunmehr selbstverständlich ist, liegt in der Frage, ob ein Unterschied zwischen der griechischen Philosophie und derjenigen der neueren Zeit konstatiert werden kann und worin er besteht.

Es würde mich sehr weit führen, hätte ich hier kurz die neue Philosophie in ihrer ganzen Entwicklung bis heute herab darstellen wollen, um diesen Unterschied, wenn er überhaupt existiert, konstatieren zu können. Ich begnüge mich jedoch auf Grund meiner obigen Auffassung der Philosophie als einer Lebensauffassung nur auf die Thatsache hinzuweisen, dass es sich bei jener Frage um zwei verschiedene Dinge handeln kann, welche auch verschiedentlich beantwortet werden können. Erstens, versteht man unter jener Frage einen

---

[1]) Dieses letztere gilt selbstverständlich auch von den Lebensbildern selbst, wenn man nämlich so griechisch feindselig ist, dass man das Griechentum keiner Originalität würdig finde. Sonst verweise ich auf Zeller, I. S. 20 ff. wo diese Frage eingehend besprochen wird; vgl. auch Hermann I, 1. S. 24 ff. und Hellwald, Kulturgeschichte I, S 313 ff. Schrader, Forschungen zur Handelsgeschichte und Warenkunde I, 45.

Digitized by Google

inhaltlichen Unterschied, so ist er selbstverständlich; denn nicht nur die Bedürfnisse des neueren Lebens waren und sind ganz andere, als diejenigen des Altertums, sondern auch die auftretenden Philosophen haben Material, wonach sie ihre Lebensbilder entwerfen konnten, die Fülle. Handelt es sich aber um einen methodischen Unterschied und um eine Verschiedenheit in der Entwicklung dieser Philosophieen, so ist die Frage unsinnig. Nicht nur gehen auch die neueren Philosophen alle thatsächlich von dem Alltagsleben aus und alles weitere bei ihnen kommt nur als Beweis hinzu; sondern auch die Nacheinanderfolge der Entwicklungserscheinungen derselben bilden nur das parallele Bild derjenigen der griechischen Philosophen. Ohne metaphysizieren zu wollen, kann man sich die Vermutung erlauben, als ob das ganze Werden der Menschheit einen Zirkel bildete, der nach Perioden in sich zusammenkehrt. Das ist aber thatsächlich so und der Grund dieser Erscheinung liegt lediglich darin, dass wie ein jedes Individuum, so auch ein jedes Volk denselben Wachstumsprozess durchmacht. Nur die Schicksale des Lebens können verschiedene, d. i. nur inhaltlich verschiedene sein. Und lässt es sich bei dem gemeinschaftlichen Verkehr unter den neueren Völkern nicht dieselbe von einander trennen und bei einem jeden von denselben die parallele Erscheinung des griechischen Lebens nachweisen, so begnüge ich mich jedoch, nur auf einige Punkte des deutschen Lebens hinzuweisen. Man versetze sich in die Zustände des 17.—18. Jahrhunderts und man denke dabei an die zwei merkwürdigen Erscheinungen Sokrates und Kant; vor und mit ihnen tritt, wie nunmehr bekannt, die Sophistik des Lebens als Aufklärung (selbstverständlich mit verschiedenem Inhalte) auf; noch früher treten die Lebensauffassung eines Leibnitz und Anaxagoras etc. etc. nach ihnen aber ein Platon und Fichte auf. Erinnern wir uns hierbei auch an die Thatsache, dass, wie Griechenland die ganze Welt in Kleinem, so auch das Griechentum die Völker alle in Einem ist, so versteht sich von selbst, dass wir unmöglich alle griechischen Lebensbilder bei einem und demselben Volke suchen dürfen. Der Grieche war alles je nach der Zeit: praktisch wie kaum der Engländer, geschweige denn der Deutsche, witzig geistreich und flotter Lebemann, wie kaum der Franzose und schwärmer-phantastisch, wie der Deutsche; man nennt ihn Idealisten! Und wegen dieser Eigenschaft und in Ansehung jenes Zustandes und Schicksales des Griechentums, das nach Aristoteles folgte, ist es geradezu zu wünschen, dass die parallele Erscheinung des Aristoteles in dieser Entwicklung des deutschen Lebens nach Kant möglichst zurückgeschoben werde und möglichst

Digitized by Google

spät zu Tage trete! Oder wäre es doch möglich, dass diese Erscheinung nicht auch das Leben ankündige, was die Römer nach Griechenland geführt hatte!

II. Periodischer Zusammenhang der griechischen Lebensbilder.

Als Aristoteles zum ersten Mal die Philosophen vor ihm thatsächlich auf Grund seines Vervollkommnungsprinzipes in einen logischen Zusammenhang brachte, wurde der grosse Denker für die Mehrzahl der Forscher die Ursache geradezu des undenkbarsten Fehlers. Indem er seiner Aufgabe gemäss, nämlich um die Entwicklungserscheinungen der verschiedenen Wissenschaften zu verfolgen, geradezu ausschliesslich darauf seine Aufmerksamkeit lenkte, ohne sich zu kümmern, wie diese Momente entstanden, d. h. in welchem Verhältnisse sie zu der übrigen Beschäftigung eines jeden Philosophen, ja überhaupt zu ihm gestanden sein mögen, so verursachte er das grosse Missverständnis, als hätten sich die betreffenden nur mit diesem erwähnten Momente abgegeben.[1]) So war es denn, dass die moderne Forschung weit entfernt, thatsächlich Forschung zu sein, leichtsinnig angenommen

[1]) Die zwei wichtigen Stellen, worauf man sich gewöhnlich beruft, um die Annahme zu bestätigen, dass die vorsokratische Philosophie eine naive Naturbetrachtung gewesen ist, finden sich bei Aristoteles Metaphys. XIII, 4 1078 b, 17, 27 und Part. anim. I, 1. 642 a, 24. In der ersten wird gesagt: *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου* ect. Aber hier sagt Aristoteles thatsächlich nichts mehr und nichts weniger, als nur, dass Sokrates der erste ist, der auf eine objektive Forschung der Lebensauffassung ausging; nämlich während die früheren Philosophieen das entworfene Lebensbild nur dadurch zur Geltung zu bringen versuchten, dass sie ein physikalisches Weltsystem entwarfen und die angenommenen Lebensbestimmungen als Naturbestimmung (Naturgesetze) darstellten, hat Sokrates vielmehr *τὸ τί ἐστιν* gesucht; nämlich er hat versucht, ausfindig zu machen, was selbst im Begriffe der Tugend, oder allgemeiner, des Lebens enthalten ist. Die zweite Stelle, wo von den formellen Ursachen gesprochen wird, lautet: *αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐλθεῖν τοὺς προγενεστέρους ἐπὶ τὸν τρόπον τοῦτον, ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν οὐκ ἦν, ἀλλ' ἤρατο μὲν Δημόκριτος πρῶτος, ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ, ἀλλ ἐκφερόμενος ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος. ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ἠξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλινον οἱ φιλοσοφοῦντες.* So schief dieser Ausdruck ist, so gibt es doch keinen klareren Beweis dafür, dass das Objekt der Philosophie auch vor Sokrates kein anderes sein kann; es wird hier nämlich mindestens gar nicht dieses Problem berührt. Aristoteles sagt: die früheren sind nicht auf diese Ursachen gekommen, weil sie für eine physikalische Theorie (*φυσικῇ θεωρίᾳ*)

Digitized by Google

hat, dass die sogenannte griechische Philosophie, uranfänglich aus den Kosmogonien hervorgegangen, erst das Stadium einer Physik durchgemacht hat, bis sie zu der Betrachtung des Menschen gelange. Für diese Annahme war es sodann auch keine unpassende Taschenkunstspielerei und jeder hiess sie willkommen, dass Hegel mit seiner Lehre von dem subjektiven und objektiven Geiste auftrat; er gab ja damit eben den Grund, wie das kommen mag, dass die Philosophen sich erst mit der Natur abgegeben hatten, bis sie zu sich selbst gelangten.

Aber wenn denn die Natur eines jeden Taschenkunstspielstückes darin bestehen soll, dass man sich im alltäglichen Leben eine kleine Freude verschaffe und wenn es nun folglich die Wissenschaft nichts angeht, so wurde gegen den reellen Teil jener Auffassung der Philosophie schon in dem Vorangegangenen das Nötige angeführt. Mag man die Annahme, dass die Philosophie das eine Mal Physik, das andere Mal Ethik und endlich beides zusammen, ein Gesamtbild von der Welt war, auf Aristoteles zurückführen, oder als eine Errungenschaft der modernen exakten Forschung ansehen, so ist sie doch falsch

---

nicht nötig sind; und sobald Sokrates seine Aufmerksamkeit auf jene gerichtet hatte, so hat τὸ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως aufgehört; weil ja, wie aus der ersten Zitate klar wird, er den Begriff der Tugend in Betracht gezogen hat; so ist es denn auch gekommen, dass die Philosophen nunmehr die nützlichen Tugenden und die politische Thätigkeit unmittelbar ins Auge gefasst haben. Mir scheint, es genüge, nur wenig griechisches Sprachgefühl zu haben, um zu verstehen, worum es sich hier handelt. Das ist der Inhalt beider Stellen der aristotelischen Schriften: von der eigentlichen Aufgabe der Philosophen vor Sokrates wird direkt nichts erwähnt; es wird wohl aber angedeutet, dass es sich überall um eine Lebensauffassung, d. h. näher bestimmt, um ein Bild von dem menschlichen Leben (nennen wir es mit einem modernen, schiefen Ausdrucke: Ethik) handelt, nun tritt aber der Unterschied in der Forschung auf: Die Philosophen vor Sokrates begründen seine Gültigkeit darauf, dass sie die Lebensbestimmung für den Menschen als Weltbestimmung angeben; sie suchen also erstens nicht τὸ τί ἦν εἶναι dieser Bestimmungen, d. h. der Tugenden; es handelte sich aber auch nicht direkt um Tugenden, sondern um die Lebensführung; und zweitens somit ziehen sie auch nicht die formalen Ursachen in Betracht, weil sie durch ein physikalisches Weltgebäude entbehrlich gemacht werden. Aber Sokrates ist der erste, der τὸ τί ἐστιν sucht und der, indem er somit ein physikalisches Weltgebäude gar nicht nötig hat, auch auf die formalen Ursachen die Aufmerksamkeit lenkt.

Dieses Verständnis der aristotelischen Worte berechtigt mich, jene moderne Betrachtungsweise der antiquen Philosophie geradezu als die grundlose Behauptung, ja als eine grobe Verirrung der modernen Philosophen zu bezeichnen, so lange wir mindestens keinen Beweis haben können, dass auch Aristoteles derselben Meinung ist, damit ich die Hälfte des Irrtums ihm zu Schulden kommen lasse. Ueber die Stelle in Gross Morel. I, 1. 1182 a, 11 vgl. w. u.

Digitized by Google

und an und für sich unbegründet. Ich habe gezeigt, wie eine jede Betrachtung des Altertums, das was Philosophie heisst, auf das Alltagsleben, d. h. auf eine Lebensauffassung zurückführen lässt und dass die theologisch-kosmogonischen, sodann physikalischen und schliesslich erkenntnistheoretischen und metaphysischen Annahmen nur als ein Beweis für die Wahrheit des aufgestellten Lebensbildes hinzutreten.

Dieses Lebensbild ist aber, wie dargethan, durch die jedesmaligen Verhältnisse der Gesellschaft bedingt. Fällt nun mit der Widerlegung der gewöhnlichen Annahme von der Philosophie unmittelbar auch dies hin, dass man jenem Inhalte der angeblichen Philosophie gemäss auch entsprechende Entwicklungsperioden derselben anzunehmen habe, so ist es nunmehr klar, dass es sich nicht mehr um eine Entwicklung der Philosophie, sondern um das Leben und das Werden eines Volkes handelt. Hier ist nämlich nicht davon die Rede, ob die geschichtlich auftretenden Lebensbilder in keiner Beziehung eine stetige Entwicklung bieten, sondern es handelt sich darum, dass die Lebensauffassung einer Zeit nicht die absichtliche Ausbildung einer eventuell mehrerer früheren respektive gleichzeitigen ist. Gewiss ist es, was die griechische Philosophie anbelangt, in der Regel so, dass was der frühere Philosoph zur Bestätigung seiner Lebensauffassung angeführt hatte, nicht verloren geht, sondern vielmehr von dem jüngeren adoptiert, ergänzt, eventuell bekämpft wird; diesem Verfahren liegt naturgemäss auch die entsprechende Erscheinung auf dem Gebiete der eigentlichen Aufgabe, der Lebensauffassung, zugrund. Aber die Notwendigkeit dieser ganzen Erscheinung liegt darin, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse, aus welchen die Lebensauffassung hervorgeht, sich so verhalten.

Wem ist es jedoch unbekannt, dass das Leben der Völker an keinem Punkte mit Messer abgeschnitten dasteht? Bedingt nun ein jeder Zustand der Gesellschaft unmittelbar den gleich darauf folgenden, so ist es vollkommen wahr, dass die Periodeneinteilung im Werden des Völkerlebens nur aus methodischen Gründen vorgenommen werden kann. Um von den Griechen zu sprechen, kann man so wenig den früheren vorgeschichtlichen Zustand Athens von dem geschichtlichen der Demokratie sondern, so wenig die Demokratie auf einmal auf den Thron gehoben und so wenig die wirtschaftliche Bedingung derselben plötzlich herbeigeschaffen worden sein kann. Den Punkt einer methodischen Einteilung kann also höchstens die vollständige Entwicklung eines Zustandes bilden. Aber wenn denn das Leben eines jeden Volkes dasjenige eines jeden Individuums in grossem ist, so liegt es doch

Digitized by Google

gleich auf der Hand, dass es sich darum handelt, die verschiedenen Lebensstufen eines Volkes zu bestimmen.

Was die Griechen anbelangt, so sehen wir deutlich, wie dieselben ursprünglich zuerst bemüht sind, sich in Griechenland zu befestigen und sodann wie sie sich innerlich organisieren. Sie legen hier gleichsam die nötige Grundlage für ihr späteres Werden und wenn dies für die Dorer sich so vollzieht, dass sie schon in diesem Zeitalter vollkommen organisiert werden, so gilt dasselbe auch von den Athenern in dem Sinne, als ja hier der Anfang für die ganze spätere Entwicklung der Dinge gemacht wird; sie bringen keine feste Verfassungsform zustande, wohl aber entwickeln sich in diesem Zeitalter die Dinge so, dass die Athener in ihrem künftigen Werden in irgend einer Richtung bestimmt sind. Diesen Zuständen entspricht, wie ich oben kurz skizziert habe, auch die Lebensführung und die Lebensauffassung der Zeit.

Aber mit dem Auftreten der demokratischen, d. h. proletarischen Partei in Athen gegenüber der Aristokratie wurde, wie gesagt, das ganze Griechenland in zwei Parteien geteilt: diejenige der Athener und die der Spartaner. Der Kampf ist ursprünglich wirtschaftlich, indem er aber durch die Handhabung der Staatsgewalt entschieden werden wird, so ist er ein politischer. Der Sieg der Demokratie ist zunächst Sieg des Proletariats, d. i. der unterdrückten und unbemittelten Klassen; er ist aber zugleich auch ein Sieg über das Dorische Element. So lange dieser Sieg noch nicht bestimmt ist, so lange ist auch das Zeitalter von dem Augenblicke der Kampferklärung der Demokratie gegen die Aristokratie bis zu diesem Siege ein Übergangsstadium, eine Übergangsperiode und das ist thatsächlich das Zeitalter von der Ol. 40 (d. i. um 600) bis auf das Jahr 479, das Jahr des berühmten Sieges des schlichten athenischen Bürgers über die Aristokratie;[1]) in diesem Zeitalter fällt ausser der Solonischen Verfassung auch jene reformatorische Tendenz eines Pythagoras in dorischem Sinne, jedoch auf jonischem Gebiete und der Kampf der proletarischen Lebensauffassung eines Xenophanes uud Parnenides gegen Heraklit.

Das ist die zweite Periode in der Entwicklung des griechischen Lebens. Aber diesem Werden wurde schon sein Schicksal bestimmt; die Proletarier hatten gesiegt; die Ruhe war hergestellt, ganz gleich für wie lange und Griechenland erlebte unter diesen Allgleichheits- und wohlgeordneten wirtschaftlichen Verhältnissen eine Höchzeit, die kaum eine andere Nation jemals mitgemacht hat. Das ist die klassische

[1]) Vgl. was ich oben S. 31 f über die Schlacht bei Platää gesagt habe.

Digitized by Google

dritte Periode des griechischen Lebens; es stellt das gewordene Griechentum dar.

Aber es ist ein Naturgesetz, dass was wird auch vergehe. Es hatte nicht lange gedauert und Athen erlebte innerlich die nämlichen Zustände, welche den Untergang Joniens herbeigeführt hatten. Der Wohlstand hatte verkommene Glückskinder erzeugt, es war die Sophistik des Lebens aufgetreten. Die Aristokratie greift wieder die Oberhand, sie wird aber wieder von der Demokratie zurückgeschlagen und diesen Ausdruck tragen auch die Reformbewegungen für das Leben; es ist die parallele Erscheinung der Übergangsperiode; der Unterschied liegt darin, dass das Griechentum damals zu seinem Gewordensein, jetzt aber leider zu seinem — Untergange geführt wurde. Es ist das Zeitalter von dem Ausbruche des peloponnesischen Krieges bis auf den ersten Verlust der Unabhängigkeit des Griechentums.

Der erste Schlag wurde von dem makedonischen Herrscher gegeben; aber trotzdem, dass man ihn in Griechenland gern einen Barbaren nannte, war er im Grunde ein Grieche: das Vergehen des Griechentums brachte somit thatsächlich eine eigentümliche Herstellung des Griechentums. Diese Eigentümlichkeit lag aber darin, dass das kranke Griechentum thatsächlich innerlich auf dem Punkte versetzt wurde, auf dem es sich im Zeitalter der Sophistik des Lebens, genauer gesprochen, des Sokratischen Auftretens befand. Man kann bildlich sagen, das Griechentum wurde gleichsam genötigt, die Krankheit, die dasselbe zum Tode führte, zweimal nacheinander zu bestehen, und es war natürlich, dass die Erscheinungen derselben bei dieser zweiten Wiederholung intensiver auftraten. Die Römer machten der griechischen Selbständigkeit ein grausames Ende. Wie weit an diesem Punkte der Tod aufzutreten hatte, wurde von den damaligen Verhältnissen des Römertums bestimmt, welche um kein Haar besser waren, als diejenigen des Griechentums, und es war thatsächlich dem Christentume vorbehalten, wie denn überhaupt der ganzen antiquen Welt, so auch dem Griechentum den Sterberitus zuteil werden zu lassen.

Das sind die fünf Phasen des Lebens des Griechentums — fünf Erscheinungen, die, wie sie innerlich wirtschaftlich bedingt sind, so sich auch in der jedesmaligen Lebensauffassung entsprechend kundgeben. Das bilden auch die fünf Perioden der vorliegenden Untersuchungen.

Digitized by Google

Erste Periode.

Die Vorbereitungen für das werdende Griechentum.

(Das Zeitalter der Eroberungen und der staatlichen Organisation).

Allgemeine Charakteristik dieses Zeitalters.

Es liegt kein Zweifel mehr daran, dass es nur eine Selbsttäuschung der Griechen war, wenn sie sich für Erdgeboren (*αὐτόχθονες*) in ihrem Lande angaben. Nach den neuen Untersuchungen auf dem Gebiete ihrer Genealogie wissen wir vielmehr mit Bestimmtheit, dass sie ein Zweig der grossen arischen Familie der Völker bilden und dass sie, wiederum in Stämme geteilt, von Norden her nach Südosten und schliesslich nach Westosten (Griechenland) gezogen sind. Somit kann es auch nicht mehr bezweifelt werden, dass ebenso wie der Name Achäer, so auch die allgemeine Bezeichnung dieser ganzen Nation als Hellenen nur der Ausdruck der Übermacht und des Einflusses des einen Stammes über alle übrigen ist. Die Dorer brachen „durch den Heraklidenzug das Übergewicht des äolisch-achäischen Stammes“ und gaben als Zeichen ihrer Übermacht ihren eigenen Namen „Hellenen“ auch den übrigen, sonst mit ihnen engst verwandten Stämmen.[1]) Dieses Übergewicht des dorischen Stammes war aber keineswegs der Art, dass es auch die Selbständigkeit der übrigen aufheben könne. Die Dorer sind sodann als Spartaner sogar in die Lage versetzt worden, zu versuchen, in der ferneren politischen Entwicklung gegen (insbesondere) die Jonier (d. i. die Athener) das Gegengewicht zu halten.

---

[1]) Vgl. Hermann, Lehrbuch der griechischen Antiquitäten (6. Aufl. von V. Thumser) I, 1. S. 58; die Litteratur über den Namen Hellenen s. ebd. S 56[2] (über das römische Graeci S. 56[3]). Ueber die Abkunft und den Weg der Griechen nach Griechenland s. m. Hellwald, Kulturgeschichte 3 Aufl. S. 310 ff. des I. B., besonders und eingehender darüber s. bei Schraders Sprachvergleichung und Urgeschichte, Jena 1883, S. 450 f. etc.; die übrige Litteratur bei Hermann.

Digitized by Google

Die Jonier waren schon vor den Dorern nach Griechenland gezogen und sich besonders in dem Teile des Kontinentes niedergelassen, wo das spätere Athen blühte. Mag es nun auch unsicher sein, zu bestimmen, wo der ursprüngliche Sitz der griechischen Völkerschaft war, so wissen wir doch nunmehr genau, dass die kleinasiatischen und die Insel bewohnenden Jonier nur aus dem Festlande Griechenlands hingezogen sein können.

Schliessen nun die Schicksale des griechischen Volkes unterwegs, bis es in Griechenland ansässig geworden war, eine mannigfaltige Völkermischung nicht aus, so ist doch davon streng zu unterscheiden, in wie weit es das von ihm benannte Land noch jungfräulich getreten sein mag. Aber auch hiegegen ist es historisch nachweisbar, dass es im Griechenlande schon andere Völker vorgefunden hat. Die Pelasger sind aller Wahrscheinlichkeit nach die Ureinwohner des Landes gewesen; die Leleger und die Karer sind die zweite und dritte Volksmenge, welche Griechenland erobert hatte.[1])

Der Unterschied, den ich eben oben betonen wollte, ist insofern von Wichtigkeit, als es sich darum handelt, dass die früheren Mischungen thatsächliche Mischungen d. i. Assimilationen waren, während sich das Schicksal der Einwohner von Griechenland selbst ganz anders gestaltete. Die einziehenden griechischen Stämme haben um die Besitznahme dieses Landes mehr oder weniger verzweifelt kämpfen müssen, wobei der hartnäckige Widerstand der schliesslich besiegten Ureinwohner über ihr mehr oder minder elendes Loos entschieden hat.

Nichtsdestoweniger war auch nach dieser Einnahme des Landes die Ruhe nicht hergestellt; vielmehr jetzt erst fängt an jene Bewegung rege zu werden, welche, man kann sagen, das ganze spätere Schicksal des Griechentums bestimmte. Wollen wir es aus Dankbarkeit für die Folgen „zum Glück“ nennen oder nicht, war es einmal von Natur aus so, dass jene Ruhe, dieser erste Stoss zum Tode für das Leben wie eines jeden Individuums so auch eines jeden Volkes, bei den Griechen unmöglich auftreten konnte. Das Land war arm und die Sieger waren alle thatsächlich geborene Aristokraten und sie wurden auch Verächter der Arbeit. Zu verfallen und geistig wie denn sodann auch körperlich zu degenerieren, also ihre Hoheit aufzugeben — dies war auch unmöglich: es handelte sich um die Existenz, mag es direkt oder indirekt sein und diese Not brachte die ganze Bewegung sowohl der verschiedenen

[1]) Darüber, sowie auch über andere Völkerstämme, welche Griechenland vor den Griechen bewohnten, vgl. Hermann I, 1. S. 47 ff.

Digitized by Google

Stämme gegeneinander als auch innerhalb eines jeden Stammes, ja eines jeden Staats hervor.

Die Dorer sind immer noch fortwährend kriegerisch beschäftigt. Sie sind genötigt kein unabhängiges, fruchtbares Land neben dem ihrigen zu dulden. Infolge dieser Ereignisse wird aber sodann im Inneren des nämlichen Staates selbst ein derartiger Wirrwarr der Zustände herbeigerufen, dass, wo es sich früher um die Besiegung fremder nicht dem Stamme angehöriger handelte, jetzt vielmehr aus dem inneren desselben Volkes sich eine eigenartige Aristokratie entwickelt, welche sich selbst gegen die eigenen Stammesgenossen behaupten will. Es vollzieht sich durchgängig wie nach aussen ein Eroberungs- so auch nach innen ein Verfassungskampf. Der Aristokrat trägt schliesslich hier den Sieg über die übrigen Bürger und man ist nunmehr bestrebt, dem wirtschaftlichen Missstande des Landes mit der Anpassung des Bürgers selber an die ländlichen Bedürfnisse zu helfen; dieser sollte so erzogen werden, wie es der bestehenden Sachlage entspricht. So entsteht in Sparta die Verfassung Lykurgs.

Den nämlichen inneren Kampf führt auch der Jonier; jedoch sind es noch andere Momente, welche sein Schicksal bestimmen. Sparta hat sich innerlich endlich befestigt; dies wird schon in diesem Zeitalter vollzogen; die Eupatriden haben ihren Wunsch durchgesetzt und wenn die übrigen Bürger, welche nunmehr auch aus den arm gewordenen Urfamilien des Dorischen Stammes bestehen, jenen Wunsch derselben haben durchführen lassen, so haben wir hierin im Vergleich zu den jonischen insbesondere in diesem Zeitalter den athenischen Verhältnissen notwendig die Eigentümlichkeit dieses dorischen (nennen wir ihn) Bauers zu erblicken.

Auch die Eroberung Attikas führt den Klassenunterschied herbei und aus dem wirtschaftlichen Missstande entwickelt sich mit der Zeit in jedem Geschlechte (φυλή) ein Stand der Wohlhabenden heraus, welche sich schliesslich alle zusammen zu einer Aristokratie emporarbeiten. Aber so gutmütig sich der dorische Bauer der Aristokratie seines Landes unterworfen hatte, so hartnäckig fängt sofort der athenische an, gegen dieselbe zu kämpfen. Das ist der Anfang des Kampfes, der so schöne Blüthe getragen hat, wie wir es noch zu sehen haben. Alle Athener sind von diesem Kampfe ganz in Anspruch genommen; er ist Existenzkampf, er führt aber den Namen des Rechtskampfes; denn die Existenz des Bauers, d. i. der Unterdrückten und Unbemittelten hängt eben von der Handhabung der Staatsgewalt ab. Das erste, was in dieser Reihe gethan wird, ist das,

Digitized by Google

dass vor allen Dingen aus der Gentilverfassung heraus dem Staate die Entstehung gegeben wird; und was die Kämpfenden sodann noch in diesem Zeitalter erringen, das besteht darin, dass sie von der richterlichen Willkür des Aristokraten befreit werden: das ungeschriebene Gesetz verwandelt sich zu einem niedergeschriebenen positiven Rechte. Wie weit es noch zu gelten hat, werden wir im späteren Zeitalter sehen.

Ganz anders verhält es sich aber mit den sogenannten eigentlichen Joniern. Ihr neues Heim, die asiatische Küste und die Inseln sind reich und üppig. Gewiss entstehen auch daselbst durch die Eroberung des Landes die drei Klassen der wirtschaftlichen Unterscheidung, indem nämlich die Ureinwohner desselben je nach dem Verhältnisse, in welchem sie gleichfalls als Sieger und Besiegte zu einander standen, in die zwei niederen Klassen aufgenommen werden; ja es entwickelt sich auch hier mit der Zeit eine Aristokratie, welche die Staatsgewalt in die Hände genommen hatte; aber das Land war reich, ein jeder konnte bequem leben und keiner kümmerte sich darum, ob der andere Aristokrat heisst und sich mit der Handhabung der Staatsgewalt schmeichelt. Das jonische Volk feiert hier in dieser Periode eine göttliche Hochzeit und sorglos kann es nun singen. Es konnte in dieser Betrunkenheit nicht einsehen, dass dieser Weg nach Tyrannei ja schliesslich zur Unterwerfung unter fremde Herrschaft führte; es konnte kaum begreifen, dass der zweite Tag der Hochzeit gewöhnlich Trauertag ist.

Das ist die allgemeine Sachlage in diesem Zeitalter und das ist der allgemeine Charahter dieser Periode von der vorgeschichtlichen Zeit bis auf Ol. 40 (d. i. um 600 v. Chr.): im Kontinente gibt es nur ein wichtiges Lebensproblem, die Rechtsfrage, die Verfassung, in Jonien nur eine Lebensaufgabe, der Genuss. Alles andere ist von diesen zwei Fragen abhängig und legt doch der atheniensische Kampf thatsächlich den Grundstein für die künftige Grösse und bereitet dasselbe auch die schon in diesem Zeitalter abgefertigte Verfassung der Dorer vor, so ist diese Periode auch für Jonien in dem Sinne eine Vorbereitungszeit, als sie sich doch mit der Zeit durch das Einbrechen der Armut, also durch den Kontrast zwei verschiedener Lebensverhältnisse, für erfahrene Vorkämpfer der demokratischen Gleichheit heraus entwickeln.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Das vorgeschichtliche Zeitalter.

Dieses Zeitalter ist die Periode der inneren Organisation und Befestigung des Griechentums in seinem neuen Wohnorte.

Was die Dorer anbelangt, so liegt schon auf der Hand, dass sie, wie denn auch alle anderen sowohl wilden als auch barbaren Völker [1]) ursprünglich in Gens lebten. Die Gens existierte ja „bereits in der arischen Familie, als die lateinisch, griechisch und sanskrit sprechenden Stämme noch ein Volk waren.“ [2]) Dies besagt nun aber ebenso viel, als dass die griechische Demokratie das Ursprüngliche ist, gegen Grotes Meinung: „die griechische Verfassung war anfänglich wesentlich monarchisch.“ [3]) Die sogenannten Könige (*βασιλεῖς*) sind nicht Könige im modernen Sinne gewesen, sondern bloss Häuptlinge, Heerführer, und nur bei den Dorern haben sie zeitweile eine gewisse Übermacht gehabt, welche aber auch mit denjenigen Streitigkeiten zu verschwinden angefangen hatte, welche nach der Einnahme von Peloponnes entstanden waren. [4]) Was aber diese Eroberung selbst anbetrifft, so ist es die Folge derselben gewesen, dass der dorische Staat in drei Klassen geteilt wurde. Es war das Schicksal der besiegten Völker teils als Periöken und teils als Heloten dem dorischen Bürger untergeordnet zu werden. Beide sollten nunmehr auch für den Bürger arbeiten, [5]) wenn auch sonst die Periöken ihre persönliche Freiheit erhalten hatten; sie waren die Bewohner der Umgebung Spartas, welche steuerpflichtig blieben, ohne

---

[1]) Vgl. meine Grundlegung etc. I, S.

[2]) Morgan, Die Urgesellschaft S. 195. Er begründet diese Ansicht weiter folgendermassen: „man ersieht dies daraus, dass zur Bezeichnung dieser Organisation in ihren Dialekten derselbe Ausdruck (Gens, *γένος*, und Ganas) sich vorfindet“

[3]) Grote, Geschichte Griechenlands, B. I, S. 388.

[4]) Curtius, Griechische Geschichte, Aufl. 6 I, S. 158; Hermann I, 1. S. 129 ff. Kleomenes I. wird von den Ephoren ganz niedergedrückt bis Agesilaus auf die Fortsetzung dieses Kampfes verzichtet hat. Was Kleomenes III. versucht, ist nicht von Dauer; bei Selasia (221 v. Chr.) wird selbst dem Reiche von den Makedoniern ein Ende gemacht.

[5]) Plut. Instit. Lac. 41: *οἱ δὲ εἵλωτες αὐτοῖς εἰργάζοντο τὴν γῆν ἀποφέροντες τὴν ἀνωθεν ἱσταμένην* (vgl. Lyc. 8. *ὁ δὲ κλῆρος ἦν ἑκάστου τοσοῦτος, ὥστε ἀποφορὰν φέρειν ἀνδρὶ μὲν ἑβδομήκοντα χοιρῶν μεδίμνους, γυναικὶ δὲ δώδεκα καὶ τῶν ὑγρῶν καρπῶν ἀναλόγως τὸ πλῆθος*) Den Grund dieser Einrichtung führt Aelian. v. h. VI, 6 an: *βάναυσον δ' εἰδέναι τέχνην ἄνδρα Λακεδαιμόνιον οὐκ ἐᾷν.*

Digitized by Google

sonst ihr Recht an Grund und Boden zu verlieren und sie waren es auch, welche Handel und Gewerbe trieben. Nun hat jenes fast sorglose Leben der eigentlichen Bürger sofort verursacht, dass selbst unter ihnen der Unterschied zwischen Reichen, d. i. Aristokraten, und armen, oder dem gewöhnlichen Volke aufgetreten war.[1]) Dieser Unterschied entwickelte sich sodann in dem Masse, das viele bürgerliche Familien sogar ihre angeborene Stellung im Staate einbüssten.[2])

Diese wirtschaftlichen Erscheinungen verursachten nun, dass die Aristokratie, welche langsam durch jene Ereignisse sich selbst sanctioniert hatte, auch als die heilige Verfassung des Landes angesehen wurde. Unter solchen Umständen aber bildete sich nun in Sparta eine derartige Auffassung von dem Leben, wie sie den übrigen Griechen kaum verständlich war. Die Lage und Bodenbeschaffenheit Spartas mit dem kriegerischen Charakter des dorischen Stammes gebunden, haben nicht nur jene Verfassung, sondern auch dies verursacht, dass Sparta für immer das Aussehen eines stehenden Heerlagers hatte. Bestimmte aber die erstere die Rechtsbegriffe der Dorer in diesem Zeitalter, so war die Folge und zwar auch die notwendige Bedingung der zweiten Erscheinung, dass die Erziehung der Jugend unter ganz anderen Regeln geführt wurde,[3]) als es anderswo der Fall war. Konnte nun unter solchen Umständen auch nicht ausbleiben, dass die Knabenliebe nicht nur gleichsam zur guten Sitte gehörte, sondern auch wegen der Folge gesetzlich sanctioniert wurde,[4]) so war es auch eine notwendige Folge der Erziehung, dass wegen der Teilnahme der nackten Jungfrauen an den gymnastischen Übungen und wegen der Notwendigkeit

---

[1]) Dass nämlich zu dieser Klassenbildung auch die Herkunft des Geschlechts beigetragen hat, versteht sich von selbst; es waren ja eben diese sogenannten privilegierten Familien, welche reicher und reicher wurden.

[2]) Hermann I., 1. S. 174. Sonst ist aber auch die gleiche Verteilung des gesamten Grundeigentums, wie sie auf Grund jener immer wiederkehrenden Äckerzuweisungen die Sage berichtet, wie Hermann richtig bemerkt, nicht glaubwürdig; sie „widerspricht geradezu zuverlässigen Berichten und dem schon in den frühesten Zeiten zu Sparta bestehenden Unterschied von reich und arm“ (I, 1. S. 188).

[3]) Vgl. Hermann I., 1, S 140 ff. und 176 ff.

[4]) Ueber die Knabenliebe Herakl. Lembos (Pont.) c. 3 (Müller II., 211, Fr. 5): *ταῖς δὲ πρὸς τοὺς ἄρρενας ἐρωτικαῖς ὁμιλίαις ἐοίκασι πρῶτοι χεχρῆσθαι* (sc. die Kretenser) *καὶ οὐκ αἰσχρὸν παρ' αὐτοῖς τοῦτο.* Und dies gilt auch von den Spartanern, wo man auch deswegen vielleicht sehr selten einen *μοιχος* zu finden glaubte (Plut. Lyc. 15); nach der allgemeinen Charakteristik der dorischen Frauen bei Aristot Pol. II, 6, 5. 1269 b, 22: *ζῶσι . . ἀχολάστως πρὸς ἅπασαν ἀχολασίαν καὶ τρυφερῶς.*

Digitized by Google

der Befriedigung der somit aufgetretenen geschlechtlichen Aufregung dem Verkehr der Frauen und Männer grosse, ja absolute Freiheit zugelassen wurde. Ausserdem betrachtete der Dorer auch die Lüge und den geschickten Diebstahl, durch ähnliche kriegerische Angelegenheiten gewöhnt, als Tugenden.

So dachte nun das ganze Dorertum in diesem Zeitalter und das war seine Lebensauffassung; es lebte ja auch nur danach. Die Gesetzgebung Lykurgs stellte dieses Herkommen nur in der Form einer Verfassung dar; sie war somit auf dem alltäglichen Verhalten des Spartaners begründet und sie bedurfte gewiss keiner weiteren Satzungen, als eben nur deren, welche diese Lebensweise weiter pflegen und fortpflanzen konnten.

Aber auch die Götter des Dorers lebten ähnlich; wie er nämlich das Leben aufgefasst hatte, so bildete er sich auch seine Götter danach. Hier ist es aber von vornherein klar, dass es sich nicht um die Entstehung der Götter handelt, sondern vielmehr darum, wie sich das Volksbewusstsein, ich möchte einfacher sagen: das Volk zu den Göttern verhält. Denn einerseits ist es von vornherein ganz gleich, wie diese entstanden sind, d. h. welche ihre Genealogie ist; wir können es ja wegen Mangels an Überlieferung nicht genau wissen, andererseits aber ist es sogar im Gegenteil positiv zu beweisen, dass die nämliche Gottheit nicht überall dieselbe Verehrung und denselben Kultus geniesst; dies genügt aber auch vollständig für unseren Zweck.

Man kann sich die Sache folgendermassen deutlich machen. Es genügt bloss, wenn man das Christentum, ja bloss eine und dieselbe Secte desselben ins Auge fasst und es gibt wohl kein klareres Beispiel für einen Versuch die Götter den Bedürfnissen des Landes anzupassen, als jene Kämpfe aller Reformationen gegen das Papsttum. Spielen denn aber auch die politischen Ereignisse dabei eine grosse Rolle, aber eben nur weil sie die Gelegenheit dazu gefunden haben, so ist es sonst klar, dass jene Kämpfe geradezu den Kampf eines einheimischen unter gewissen materiellen Verhältnissen stehenden Volksbedürfnisses gegen etwas fremdes darstellen, welches unter günstigen Bedingungen in seine Schichten eingeschlichen war. Nicht nur gilt der Versuch Luthers im allgemeinen dafür, das überlieferte Christentum nach den neu vorhandenen einheimischen Bedürfnissen zu reformieren, sondern auch allgemein gesprochen passt sich eine und die nämliche Secte in verschiedenen Ländern notwendig den lokalen Bedürfnissen an. Hier kommt es nämlich von vornherein nicht darauf an, was die eigentliche Lehre einer Kirche ist, sondern vor allen Dingen darauf, wie die verschiedenen Völkerschaften sich zu irgend einem bestimmten Kultus und zu der

Digitized by Google

überlieferten Gottheit verhalten. Ich erwähne bloss die griechisch-katholische Kirche; es sind nicht einmal zwei ländlich getrennte Völkerschaften dieser Secte zu finden, welche in Hinsicht der erwähnten Momente das nämliche Gefühl zu Tage gebracht hätten, um nicht von den verschiedenen Heiligen zu sprechen, welche je nach den Landesbedürfnissen fast nur die Stelle der verschiedenen Gottheiten des Altertums angenommen haben.

Ganz ähnlich verhält es sich auch mit den Dorern. Es ist vielleicht nicht in Abrede zu stellen, dass verschiedene, oder gar fast alle griechische Gottheiten aus dem Orient abstammen mögen. [1]) Aber es haben sie nicht nur Homer und Heriod in der Folgezeit einerseits nach allgemein griechischer Auffassung und andererseits nach lokalen Verhältnissen verschiedentlich dargestellt, wie wir noch zu sehen haben, sondern auch vor ihnen hatten schon alle griechischen Stämme ihre Gottheiten, mögen sie sonst ähnlich sein, je nach ihren mannigfaltigen Bedürfnissen und denjenigen ihrer Länder auch verschiedentlich empfunden und sich auch verschiedentlich gedacht. [2])

Dies erhellt sofort, wenn man die zwei sogenannten eigentlich dorischen Gottheiten: Apollon und Artemis ins Auge fasst. Gewiss handelt es sich nicht darum, die ursprüngliche Herkunft dieser Gottheiten zu finden, d. i. sie dem einen oder anderen griechischen Volke als Stammesgottheiten zuzuschreiben. Aber es ist doch aus den verschiedenen Prädicaten, welche ihnen in verschiedenen Ländern gegeben werden, leicht zu folgern, wie diese Gottheiten, trotzdem dass sie sonst von der Gesamtheit des griechischen Volkes verehrt werden, nichtsdestoweniger überall je nach dem Lande und den Bedürfnissen seiner Einwohner einen besonderen Charakter angenommen haben. [3]) So ist

---

[1]) Doch bestreitet dies K. Otf. Müller; m. vgl. sein Werk Die Dorer.

[2]) „Wenn die Dorier ein thatkräftiger, heroisch gesinnter Hellenenstamm waren, so musste wohl die ihnen eigentümliche religiöse Empfindung eine ähnliche Farbe tragen. Wie ihr Leben stets eine gewisse Abneigung vor Ackerbau und harmloser Naturbeschäftigung überhaupt und dagegen ein Hinneigen zur Darstellung eigener Kraft zeigt, so wird auch ihr Gott im Gegensatze stehen zu den Naturgottheiten ackerbauender Stämme, in denen die innige Beziehung des menschlichen Lebens zum segenspriessenden Acker auf eine tiefe und ergreifende Weise gefasst ist.“ (Otfr. Müller, Die Dorer, I. Abt. S. 286). Übrigens aber ist auch Müller der Meinung, dass diese Gottheiten mit der Zeit je nach den Bedürfnissen umgestaltet, oder richtiger gesagt (durch neue Prädikate) näher bestimmt wurden.

[3]) Ich erinnere hier jedoch daran, dass die Verhältnisse der Stämme zu einander in jener ältesten Zeit uns fast unbekannt sind. Es ist nun unmöglich, mit Sicherheit und genau anzugeben, wo eine Gottheit besonders unter dieser

Digitized by Google

Apollon nicht nur im allgemeinen ursprünglich nach dem ganz natürlichen Leben der Griechen auch eine blosse Naturgottheit, mit der Sonne identisch, sondern auch im einzelnen wird er in den kleinasiatischen Küsten und in vielen Städten des eigentlichen Griechenlands, insbesondere von den Dorern als Lichtgott (λύκιος oder λύκειος) verehrt und in Troja, Rhodos, etc. speziell als Smintheus, nämlich als eine Gottheit angerufen, welche die Mäuse, diese schlimmste Feindin der Feldfrüchte vernichtet, und für die Länder des Ackerbaues ist er der Förderer dieser Früchte und der Schützer gegen den Kornbrand. [1])

Dass nun diesen Namen, bei aller Einheit, auch die thatsächliche Verschiedenheit des Apollokultus in Griechenland je nach den Ländern entspricht, zeigen die Karneenfeste in Sparta deutlich genug: hier wird diese ächte Festlichkeit der alten Einwohner Lakoniens von den eingewanderten Dorern adoptiert und nach ihrer eigenen Vorstellung von dieser Gottheit und den eigenen Bedürfnissen zu einem kriegerischen Feste verwandelt. Kurz erwähnt trägt diesen nämlichen Charakter, wenn mit dem Leben und den Ereignissen des homerischen Zeitalters bis zum Peloponnesischen Kriege — die letzteren haben wir noch später kennen zu lernen — auch die Vorstellung von dieser Gottheit, wie denn auch diejenige seiner Schwester Artemis mehr der Auffassung von der Lebensaufgabe des Menschen zugewendet wird, und in der Zeit des Peloponnesischen Krieges wieder die alte Bedeutung der Identität mit der Sonne, respektive dem Monde erhält.

Ähnlich verhält es sich auch mit den Athenern. Die unmittelbare Folge der Einnahme Attikas von den Joniern war, wenn auch nicht in dem Masse, wie nach der Eroberung von Peloponnes, die Unterscheidung der ganzen Bevölkerung in vier Geschlechter (φυλαί): [2]) die Hopleten d. i. die Waffentragenden (ὁπλῖται), die Landbauer (Γελέοντες), die Ziegenhirte (Αἰγικορεῖς), und die Handwerker (ἐ- oder

---

oder jener Eigenschaft verehrt wurde. In der Zeit, wo wir etwas davon erfahren, sind schon die Gottheiten allgemein griechisch und es lässt sich wiederum nicht mit Sicherheit ermitteln, was die Stammesgottheit eines Volkes gewesen und wie sie verehrt worden sein mag.

[1]) M. vgl. Otf. Müller, Die Dorer, wo Apollo und Artemis eingehend behandelt werden; sonst vgl. m. auch Pauly's Real-Encyklopädie der klass. Altertumswissenschaften u. Apollo 1, II.

[2]) Diese Phylen lassen naturgemäss so erklären, dass die drei letzteren schon vor dem Hinzukommen der Jonier durch zwei vorangegangene Eroberungen des Landes und seiner Ureinwohner entstanden waren und nun treten auch die Jonier als Hopleten hinzu. Vgl. Herod. V, 66; Eurib. Jon. 1579: Schömann, Griech. Altertümer II B. (1855) S. 336 f.

Digitized by Google

ἀργαδεῖς). Diese stellen aber ursprünglich noch keinen Rangunterschied dar, wie z. B. in Peloponnes, und sie waren vollkommen einander gleichberechtigt. [1])

Diese Einteilung haben wir überall wo Jonier sich niedergelassen haben. Nun aber lag in jener Gleichstellung aller Phylen schon auch der Keim der Möglichkeit einer Verschmelzung derselben, welche von Theseus versucht, langsam vollzogen wurde. Es existierte aber schon von vornherein auch der Unterschied zwischen Aristokraten und den sonstigen in jeder Phyle für sich, [2]) wie er sich in der Gentilverfassung durch wirtschaftliche Differenzierung des Lebens und die sonstige Stellung der Häuptlinge und ihrer Nachkommenschaft entwickelt hatte. Somit ist es klar, dass man sagen kann, dass die ursprüngliche demokratische (Gentilgenossen-) Gleichheit nur noch dem blossen Namen nach existierte; thatsächlich aber standen schon die Eupatriden über die Landbauer (γεωμόροι) und die Handarbeiter (δημιουργοί). [3])

Die ersteren, die Wohlgeborenen, waren wegen ihres Reichtums und ihrer edlen Abstammung von dem grössten Einflusse; sie hatten thatsächlich die ganze Regierung in ihren Händen; sie waren die Führer der verschiedenen Geschlechter (φυλοβασιλεῖς), auch Ausleger des Rechtes und Verwalter der Heiligtümer. [4]) Im Gegensatz zu ihnen waren die zwei anderen Stände nichts als nur Bauer im schlimmsten Sinne des Wortes (ἄγροικοι). [5])

---

[1]) Hermann bemerkt hierzu: „Die nahezu ausnahmslose Gleichberechtigung der Phylen erklärt sich demnach daraus, dass zwischen den Joniern und ihren Vorgängern ein ähnlicher Kompromiss geschlossen wurde, wie auf römischem Boden zwischen Ramnes, Tities und Luceres." (IV, S. 293).

[2]) Vgl. Plut. Thes. 32: παρώξυνε πάλαι βαρυνομένους τὸν Θησέα καὶ νομίζοντας ἀρχὴν καὶ βασιλείαν ἀφῃρημένον ἑκάστου τῶν κατὰ δῆμον εὐπατριδῶν. Dass bezüglich der Häuptlinge (βασιλεῖς) von einem Königtum allerdings nicht die Rede sein kann, versteht sich infolge der Gentilorganisation von selbst (vgl. Morgan, die Urgesellschaft S. 182 ff.). Die Verfassung war von vorneherein demokratisch, inzwischen hatte sich die Häuptlingsaristokratie ausgebildet und was vom Jahre 752 ab mit der Beschränkung der Dauer der Regierungsgewalt angefangen bis 683 herab gleichsam durch sich selbst entwickelt wurde, das ist die Tendenz, die Macht der Aristokratie niederzuschlagen, welche in dieser letzteren Zeit auch äusserlich vollendet durch Solon in die reine Demokratie übergeht, wie wir dies noch zu sehen haben.

[3]) Ueber die Bedeutung der Einzelstände vgl. Gilbert im Jahrb. f. Phil. VII, 289 ff.

[4]) Plut. Thes. 24: εὐπατρίδας δὲ γινώσκειν τὰ θεῖα καὶ παρέχειν ἄρχοντάς ἀποδούς καὶ νόμων διδασκάλους εἶναι καὶ ὁσίων καὶ ἱερῶν ἐξηγητάς. M. vgl. auch Anm. 2.

[5]) Dion. Hal.: εὐπατρίδας μὲν ἐκάλουν τοὺς ἐκ τῶν ἐπιφανῶν οἴκων

Digitized by Google

Die Landbauer (γεωργοί, γεωμόροι und bei Aristoteles auch ἄποικοι genannt) sind diejenigen Vollbürger, welche ihre Äcker selbst bebauen, und welchen diese letzteren ausreichen, um ihre Familien zu ernähren.

Unter Handarbeitern (δημιουργοί) werden aber nicht nur alle Handwerker verstanden, sondern auch ohne jeglichen Unterschied zwischen geistiger und körperlicher Arbeit ausser den Kauf- und Handelsleuten, auch alle Künstler und Ärzte; alle diese sind ja auf Lohnarbeit hingewiesen und alle zusammen bildeten die niedrigste Klasse, welche auch dem Rechte nach den zwei vorhererwähnten nachstand. Das Mass der Beurteilung ist der Umstand, ob man wegen seiner Existenz auf sich selbst oder auf andere hingewiesen wird.

Das sind Zustände, die wir in diesem Zeitalter überall finden, wo sich Jonier niedergelassen haben. Mit dem Landesunterschiede und demjenigen der sonstigen auswärtigen Verhältnisse der Bewohner Attikas von denen der Insel und der asiatischen Küsten tritt aber sofort auch der Unterschied ihrer Thätigkeit hervor.

Attika ist in dieser Zeitperiode noch das Land, welches, von vornherein arm, auch vom auswärtigen Verkehr abgeschlossen, nur noch den inneren Daseinskampf ficht. Die Wohlgeborenen führten thatsächlich nur eine Willkürherrschaft und nicht minder willkürlich war auch jeder von ihren Richtersprüchen; diese richteten sich tendenziös nach der Unterdrückung des Bauers und wurden die nächste Ursache der ferneren Verarmung.[1]) Es lag nunmehr die Notwendigkeit vor, dass die Rechtsbehauptung, d. i. die Bestimmung eines Rechtes das erste sei, was sich die unterdrückten Klassen in diesem unaufhörlichen Daseinskampfe hätten wünschen können; es war klar geworden, dass, falls sie leben bleiben wollten, sie es nur durch Kampf gegen den Besitzenden und Mächtigen erkaufen sollten.

Diese innere Gährung trat schon vor Theseus zu Tage,[2]) und das ganze Unternehmen desselben richtet sich nun danach, dass diese Verhältnisse bestimmt werden, so dass man im wahren Sinne des Wortes sagen kann: „Theseus bezeichnet den Anhang einer Athe-

---

καὶ χρήμασι δυνατούς, οἷς ἡ τῆς πόλεως ἀνέκειτο προστασία, ἀγροίκους δὲ τοὺς ἄλλους πολίτας, οἱ τῶν κοινῶν οὐδενὸς ἦσαν κύριοι.

[1]) Aristot. Ἀθην. πολ. c. 2: ἡ δὲ πᾶσι γῆ δι' ὀλίγων ἦν; m. vgl. auch sonst Polit. III, 3, 3, 1278 a. 11 ff. und Ἀθ. πολ. c 2: καὶ δὴ καὶ ἐδούλευον οἱ πένητ[ς τοῖς] πλουσίοις καὶ αὐτοὶ [καὶ τ]ὰ τέκνα καὶ αἱ γυναῖκες καὶ ἐκαλοῦντο πελάται καὶ ἑκτήμοροι · [κατά] ταύτην γὰρ τὴν μίσθωσιν [εἰ]ργάζοντο τῶν πλουσίων τοὺς ἀγρούς.

[2]) Vgl. S. 52, Anm. 2.

Digitized by Google

nischen Verfassung.“ [1]) Aber es gab diese Verfassung eben nur dem bestehenden Zustande den Ausdruck.[2]) Denn gewiss bekümmert uns nicht die so fabelhafte Persönlichkeit von Theseus; was aber unter seinem Namen erwähnt wird, ist eben eine rein aristokratische Verfassung, allerdings auch mit dem Versuche, die bisherige Gentilorganisation in politische umzugestalten.[3]) Die schon oben angegebenen vier Klassen mit ihren besonderen Rechten werden durch Theseus buchstäblich bestätigt.[4])

Aber jene wirtschaftlichen Verhältnisse erzeugten nicht bloss jenen Kampf ums Recht; wie dieser Kampf thatsächlich Existenzkampf war, so bestimmte diese notdürftige Existenz des Atheners sein ganzes Leben, seine ganze Auffassung und sein Denken. Er denkt sich das Leben so, wie er in der That lebt. Gewiss wissen wir durch keine Überlieferung, wie diese Lebensauffassung näher und inhaltlich bestimmt war; es liegt doch auf der Hand, dass sie nur den oben geschilderten materiellen Verhältnissen entsprechen kann. Diese Annahme findet aber hierin einen genügenden Beweis für sich, dass, wie wir es noch zu sehen haben, auch in der späteren Zeit dasselbe Verhältnis zwischen der Lebensauffassung und Lebensführung eines Volkes uns entgegen tritt. Und es ist doch gewiss nirgends mehr von einer Depravation in der Entwicklung die Rede.

Nur ein Teil dieser Lebensauffassung eines jeden Volkes macht auch seine Götterwelt aus, und in der That sind die Götter Attikas wie sonst auch diejenigen Spartas den vorhandenen materiellen Zuständen ganz entsprechend. Woher sie eigentlich kommen, ob nämlich vom Orient, oder ob sie eigene Produkte des Griechentums sind, dies geht uns, wie gesagt, gar nichts an. Aber hatten schon dieselben den Charakter des Stammes angenommen, so sind sie mit der Zeit nach den ländlichen Anforderungen Attikas und den wachsenden und sich immer differenzierenden wirtschaftlichen Bedürfnissen gemäss mit neuen Prädicaten ausgestattet, also näher bestimmt worden, wie ich dies schon

---

[1]) Hermann IV, S. 305.

[2]) Was Plut. Thes. 25 diesbezüglich sagt, als ob Theseus der πρῶτος ἀποχρίνας χωρὶς die drei Stände sei, soll eben in diesem Sinne verstanden werden, wie es denn der Entwicklung gemäss ist und auch mit den sonstigen Überlieferungen übereinstimmt; m. vgl. auch S. 20, Anm. 2. Die Citat. von Plut. Thes. 32. Vgl. Oncken, Aristot. II, 414 ff.

[3]) Darüber vgl. m. meine Grundlegung zu einer Sittenlehre (Ethik), die als Wissenschaft wird auftreten können, I. Die Rechtlichkeit, S. 113 f.

[4]) Vgl. auch Real-Encyklop. d. klass. Altertumswiss. v. A. Pauly u. Theseus.

Digitized by Google

bezüglich Lakoniens gezeigt zu haben glaube. Dies kann auch dadurch klar gelegt werden, dass man z. B. Apollon ins Auge fasst und nun verfolgt, wie er je nach den Bedürfnissen der Länder, in die er eingeführt wurde, neue Prädicate angenommen, oder gar, mit anderen Landesgottheiten verschmolzen, die Stelle derselben vertreten hat.[1]) Ja fasst man noch ins Auge den grossen Unterschied zwischem dem Homerischen Zeus und demjenigen, den wir uns nach seinen ältesten Denkmälern nach der Überlieferung als die Gottheit des Attischen Volkes vorstellen können,[2]) so versteht sich von selbst, dass man mit vollem Rechte sagen kann, der Arme hat einen anderen Gott als der Reiche.[3]) Des schlichten athenischen Volkes Gott ist von Natur aus ihm ganz entsprechend und seine geschichtliche Entwicklung, bis es den Gipfel seiner Vollendung erreicht hat, macht auch seine Gottheit mit, wie ich dies noch in der geschichtlichen Periode zu zeigen habe.

Wie gross die Wirkung der wirtschaftlichen Verhältnisse ist, wenn es sich darum handelt, die Lebensäusserungen eines Volkes zu studieren, und in welchem Masse sie geradezu der Faktor sind, der die Lebensauffassung des betreffenden Volkes bedingt, zeigt am deutlichsten schon das Verhalten der eigentlich sogenannten Jonier. Wie jedoch die wirtschaftlichen Verhältnisse in beiden Ländern, in Attika und den asiatischen Küsten und den Inseln, bedingt sind, haben wir schon gesehen. Hier kommt es bloss hierauf an, die Wirkung derselben auf die ganze Auffassung des Lebens zu konstatieren und zu begreifen.

Was im Mutterlande als eine innere Organisation, ich möchte sagen, als innere Verfassungsform zur Geltung kommt, ist, wie gesagt,

---

[1]) M. vgl. K. Otfr. Müller, Die Dorer, den ganzen Abschnitt über Apollo, wo man beliebig die Bemühung dieses Gelehrten, Apollo als einen ächt griechischen Gott zu beweisen, entweder ausser Acht lassen, oder auch annehmen kann.

[2]) Vgl. Couze, Götter- u. Heroengestalten„ Einl. S. 6 u d. Bilder dazu.

[3]) Es ist hier interessant, zu vgl., was Otfr. Müller bezüglich des Unterschiedes des Homerischen Gottes von dem des Volkes sagt: „Gewiss befriedigte eine solche Vorstellung vollkommen die Fürsten von Ithaka oder einem anderen griechischen Lande, die sich in der Halle ihres Oberkönigs zu gemeinsamen Mahlen versammelten und denen ein Phemios den neuesten Gesang von kühnen Heldenabenteuern vorsang. Aber was konnte eine solche Religion dem schlichten Landmann sein, der bei Aussaat und Ernte, während der Winterstürme und der Sonnenglut sich von göttlicher Hilfe beschützt glauben wollte, dem es ein inneres Bedürfnis war, den Göttern für alle einzelnen Arten des ländlichen Segens für die Abwendung jeder Gefahr von der Saat und dem Vieh, seinen Dank darzubringen.“ (Geschichte der griech. Literatur I, S. 19 f.)

Digitized by Google

überall da zu finden, wo Jonier sich niedergelassen haben. Nicht nur die vier Phylen, sondern auch, was aber sonst ganz natürlich, die drei wirtschaftlichen Klassen sind, wie denn in Attika, so auch in den jonischen Kolonien vorhanden. Aber mit dem Reichtume, der in diesen letzteren vorhanden ist verschwindet auch der Existenzkampf der drei Klassen untereinander, d. h. er tritt bei ihnen nicht so stark auf. Die Vortrefflichkeit des Bodens Joniens und der benachbarten Inseln übertraf bei weitem die ganze Nachbarschaft [1]) und es war auch nur die notwendige Folge dieses Zustandes, dass durch Handel und ausgebreitete Schifffahrt diese Städte der Sammelplatz grossen Reichtums geworden waren. Unter solchen Umständen kümmerten sich nun die jonischen Kolonisten nicht nur um die Form ihrer Verfassung nicht, sondern sie standen auch mit Willen unter der Herrschaft der Aristokratie, welche ihnen allerdings sehr mild zu sein schien. Es ist ja der Hunger der Sporn für die Freiheit und Tapferkeit [2]) und wenn nun schliesslich diese Fahrlässigkeit der Jonier auch die Tyrannei ermöglicht, ja den fremden Eroberungen freie Hand lässt, so nimmt uns nach dem Gesagten kein Wunder mehr.

Weit nun durch den Existenzkampf den Begriff des Rechtes und des Staates zur Geltung zu bringen, wie dies in Athen gleich von Anfang der Fall ist, schlagen die Jonier von Anbeginn ihrem materiellen Wohlbefinden gemäss einen ganz anderen Weg ein. Das ist aber der Weg ihrer eigenen Lebensführung, wie sie sich durch die obige Schilderung ihres Wohlstandes nur denken lässt und ihre darauf begründete Lebensauffassung hätten wir vielleicht nicht besser und schöner erfahren können, als es uns durch die homerischen Gesänge gegönnt ist.

Aristoteles schreibt die Entstehung der Mathematik, wie bekannt, der Müssigkeit des freigelassenen ägyptischen Priesterstandes zu, und die Wahrheit dieser Erklärung, die sonst auch von dem rein praktischen, gesunden Verstand des Aristoteles bezeugt, liegt auf der Hand. Aber was die homerischen Gesänge anbetrifft, so kann ich gewiss nicht der Meinung sein, dass sie, als blosse Lieder betrachtet, direkt das Produkt des reichen Joniens sind; es versteht sich aber von selbst,

---

[1]) Herod. I, 142; für Schiffahrt und Handel ebenda 163, Thucyd. I, 11 etc.

[2]) M. vgl. hiezu oben die Cit. von Stob. S. 25, Anm. 3. Ausserdem wissen wir es auch durch eigene Erfahrung durch die sogenannte Bauern- und Arbeiterfrage. Doch soll genau unterschieden werden zwischen dem blossen Hungrigen und dem Entarteten: denn wir werden sehen, dass das Ende Athens thatsächlich der entartete Hungrige herbeiführt.

Digitized by Google

dass sie, inhaltlich bestimmt, nur unter den Bedingungen entstehen konnten, unter denen die Jonier schon lebten. [1])

Jedoch ist immer noch im Sinne zu behalten, dass der Wohlstand dieses Zeitalters noch nicht derjenige ist, welcher die Korruption schon in sich enthält. Vielmehr treffen wir hier jenes fröhliche Hochzeitsleben des Frühlingsjahres, das erst jetzt geniessen will. Schaut aber hie und da aus den homerischen Gesängen auch eine düstere Gestalt des Lebens heraus, so bestätigt doch dies eben die Genauigkeit, mit welcher sie die bestehende Lebensführung in Jonien wiedergeben. Das Leben, das uns Homer vorführt, ist in der That nur das fürstliche Leben und der allgemeine Wohlstand schliesst ein gewisses Elend von den niederen Volksschichten ganz gewiss nicht ganz und gar aus.

Das erste, worin jene Zustände ihren allgemeinen Ausdruck finden, ist der Begriff des Schicksals. Man hätte sagen dürfen, er ist geradezu eine Rechtfertigung der gewöhnlichen Lebensführung: er stellt die Personifikation eines Zustandes der Zufriedenheit mit dem Eigenen, dem Vorhandenen, dar und verlangt ein Verzichtleisten auf einen Versuch der Verbesserung der vorhandenen Lage. Liegt es hier aber auf der Hand, dass man unter diesem Zufriedenen, wenn es sich nicht geradezu um den Aristokraten handelt, notwendig einen nicht Notdürftigen, sondern in gewissem Sinne Wohlhabenden zu verstehen hat; denn der erste von Not getrieben nie an eine Vorherbestimmung denkt, ausser im Falle der Verzweiflung; so ist doch andererseits auch klar, erstens, wieso die Jonier unter einer aristokratischen Herrschaft zufrieden sind, und zweitens, warum Homer öfters dazu kommt, das Schicksal selbst über die Götter zu stellen. [1]).

Doch ist dem unbekümmerten Leben gemäss alles weitere streng materialistisch aufgefasst. Die homerischen Götter sind nur idealisierte

---

[1]) Es kann hier, trotzdem, dass es nicht hieher gehört, erwähnt werden was Otfr. Müller (Gesch. der Griech. Literatur) sagt: „Die ersten Ergiessungen der poetischen Begeisterung sind ohne Zweifel kurze Lieder gewesen, welche Erscheinungen, die das Gefühl mächtig berührten, in wenigen Versen mit unbeholfener Einfalt darstellten." (I. S. 26 f.). Im allgemeinen kann man es so ganz richtig behaupten, aber es handelt sich im Einzelnen darum, was das erste gewesen sein mag, die Lieder, welche einen traurigen, melancholischen Charakter hatten, oder vielmehr die anderen, die Lust, die Freude ausdrückten. Ich habe mich für das Letztere bestimmt, indem ich eine ganz analoge Erscheinung, den Tanz aus Freude und den sogenannten Toten- oder Leichentanz berücksichtigt habe. Ausserdem ist aber das epische Lied, insbesondere das Homerische auch von vorneherein das Produkt nur des Wohlstandes. Doch ist es uns nicht darum zu thun.

[2]) O diese deutschen Philologen! Sie verderben den Text, sie stellen die

Digitized by Google

Menschen; d. h. das von dem Menschen nicht erreichbare Mass in einem Jeglichen, in den Handlungen, den Genüssen und was es sonst auch sein mag, wird den Menschen zugeschrieben, welche aber über die gewöhnlichen Menschen eben deshalb auch bis auf das Möglichste und Denkbarste erhaben sind. Schliesslich ist auch die menschliche Seele nur etwas materielles; sie wurde notwendig durch die Veranlassung der Träume erdichtet und ganz ähnlich verhält es sich auch mit den Göttern. [1])

So löst sich auch das übrige Lebensproblem bei Homer. Wie bei den Dorern so war auch bei den Joniern die Päderastie geradezu

---

Fragen auf den Kopf und vernichten das rein Menschliche, um eine runde Gestalt herauszulocken. Man versucht bei Homer den Begriff Gottes mit demjenigen des Schicksals in Einklang zu bringen. Als ob Homer ein moderner Philosoph wäre, der ein rundes System zu schreiben gehabt hätte! Ja nicht einer von den Philosophen ist konsequent in der Darstellung seiner Lehre. Unser Dichter ist kein spekulativer Philosoph oder gar Philolog; er ist reiner Mensch; warum soll es anstössig sein, dass der Dichter von der Macht der Götter und des Schicksals keine klare Vorstellung besitzt? Nägelsbach sagt das Richtige: Der Dichter schwankt, er ordnet die μοῖρα bald über bald unter die Götter (vgl. Homerische Theologie); ebenso richtig ist aber auch die Meinung von Welcker (griechische Götterlehre I, 187): „μοῖρα und Gottes Wille oder Wirken sind eins." Ganz ähnlich meint der Grieche noch bis heute. Die τύχη oder μοῖρα werden bald als der Wille Gottes aufgefasst; man meint, es wird nur geschehen ὅ, τι θέλει ὁ θεός· bald ist man aber der Meinung, dass selbst Gott nichts gegen die Bestimmungen der τύχη oder μοῖρα vermag; man sagt: was kann dir Gott helfen, oder gar, was ist dir Gott schuldig daran, (ich übersetze nämlich den Ausdruck, τί νὰ σὲ χάμῃ ὁ Χριστός, oder ἡ Παναγία, oder ὁ θεός) wenn deine τύχη oder μοῖρα es gewollt (-ἐὰν τὸ ἤθελε ἡ τύχη σου, oder ἡ μοῖρα σου)? Und dabei ist sich freilich keiner dessen bewusst, dass diese zwei Vorstellungen unvereinbar sind. Aber warum sollen sie denn in Einklang stehen; gewiss versucht man mit jenen Ausdrücken kein metaphysisches Weltbild zu entwerfen, sondern man gibt nur dem vorhandenen Zustande und dem momentanen Gefühle den möglichen Ausdruck; sind aber alle Zustände mit dem gleichen Masse geschnitten? stehen denn die Gefühle immer in Einklang? Wie das Volk, so verfährt auch der Volksdichter, so auch Homer; wie kann man von ihm meinen, dass er die Regel, oder das Prinzip aufgefasst hatte, dass: „der Rücksicht auf das allgemeine" „das besondere weichen muss?" (Schicksal und Gottheit bei Homer von Aug. Christ S. 45) M. vgl. darüber noch einiges im Texte oben.

[1]) Dies gehört eigentlich nicht hierher, aber ich setze es auf Grund der heute fast allgemeinen Erklärung der Götterentstehung meiner Untersuchung zu Grund. Auf Grund dieser einzig möglichen Erklärung der Entstehung der Götter und noch dessen, was schon in dem Vorangegangenen gesagt wurde, ist es von vornherein falsch, zu meinen: bei Homer erst „aus unpersönlichen Naturmächten waren Gottheiten geworden." Man soll eher sagen, den Naturereignissen

Digitized by Google

sanctioniert; im Ehebruch wurde nur das Vorrecht des Herren der Frau verletzt und wie gesagt sind auch nicht nur Gewinnsucht und dergleichen, sondern selbst Lüge, Betrug, ja der direkte Hass des Feindes etc. geradezu Tugenden. Dies alles nun, oder kurz gesagt, die Lebensauffassung und die Art der Lebensführung der Jonier überträgt der Dichter auf die Götter, und sogar in dem Mass, wie es den Joniern selbst nicht gegeben war. Hierin bestand ja auch ihre Göttlichkeit, dass sie über allem Masse stehen; sie sind nun in jeder Beziehung vollendete, oder wie ich schon den Ausdruck gebraucht habe, idealisierte Menschen, und es ist kein Widerspruch, wenn diejenigen, welche selbst die Ehe und den Eid brechen etc., geradezu als die Schützer dieser Institutionen angerufen werden. Hier kommt es auf die Macht an und Zeus ist (zwar nicht allmächtig im absoluten Sinne wohl aber) der mächtigste von allen Menschen und Göttern.[1]) Denn die Verletzung dieser Bänder wird hier bloss als ein Angriff auf das Recht des anderen betrachtet.[2])

So finden wir nun das ganze alltägliche Leben Joniens, wie es sich aus dem materiellen Zustande des Landes entwickelte, bei Homer wieder, und ich mache auch noch darauf aufmerksam, dass auch die homerischen Götter kein absolutes Recht kennen und in ihrer Verfassung strenge Aristokraten sind. Diese Aristokratie droht sogar schliesslich in eine absolute Monarchie auszumünden: *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη εἷς κοίρανος ἔστω.*

Dass eine derartige Lebensauffassung unmittelbar auf der Art und Weise der alltäglichen Lebensführung begründen an sich schon

---

wurden uranfänglich wie bei allen Völkern, so auch bei den Griechen Vollzieher erdichtet und Homer gestaltet diese Personen nunmehr nach dem Muster seiner Heimat und allgemeiner nach den Eigentümlichkeiten seines Stammes oder gar seiner Nation.

[1]) Dies ist den (meistenteils im Orient) vorkommenden Ereignissen ganz ähnlich, dass ein starkes Individuum, welches schon seinerzeit anderswo Ehebruch begangen hat und eventuell noch begeht, von seinem Freunde, einem Manne, der durch einen dritten betrogen wurde, beauftragt wird, durch den Mord dieses Ehebrechers für ihn Rache zu nehmen.

[2]) Dies ist wohl zu beachten. M. vgl. Hermann IV. und Nägelsbach Nachhomerische Theologie. M. vgl. auch die Worte Otfr. Müller (Geschichte der griech. Literat. I, S. 16): „Die Homerischen Vorstellungen von den Göttern sind einer Zeit vollkommen angemessen, in den der ausgezeichnetste und angesehenste Teil der Bevölkerung sich vorzüglich der Beschäftigung mit den Waffen und gemeinsamer Verhandlung der öffentlichen Angelegenheiten widmet." Aus meiner obigen Erklärung geht aber deutlich hervor, dass hierin nur die eine Seite der Sache berücksichtigt wird.

Digitized by Google

genug gerechtfertigt ist und keiner näheren Bestätigung bedarf, liegt schon von vornherein auf der Hand. Bewiesen zu werden braucht nur was mittelbar oder unmittelbar angegriffen oder bezweifelt wird oder werden kann. Finden wir denn aber bei Homer sonst keine solchen Kosmogonischen Genealogien wie z. B. bei Hesiod, kommt bei ihm keine schroffe Geschlechtsunterscheidung vor, wie bei dem letzteren, so interpretiert doch genügend dieses heitere Lebensbild, das er uns entwirft, allein die Andeutung, dass Alles göttlichen Ursprungs sei; es ist ja der Okeanos der alleinige Erzeuger der Gesamtheit der Welt. Jedoch ist dies noch keine Begründung der aufgestellten Lebensauffassung selbst, wie dies bei den späteren verschiedentlich vorgenommen wird.

Zweites Kapitel.

Das historische Zeitalter.

(776 v. Chr., Ol. 1., bis ums Jahr 600 v. Chr.)

Wie Lykurg die Staatsgewalt näher organisiert hatte, gehört zu den Forschungsobjekten der allgemeinen Geschichte. Wir haben schon gesehen, dass der allgemeine Charakter dieser Gesetzgebung als einer aristokratischen Verfassung auf den bestehenden Verhältnissen und Zuständen begründet war. [1]) Es wäre nunmehr die auffallendste Inkonsequenz, hätte man mit den bisherigen Altertumsforschern direkt in die Lykurgische Verfassung auch den inneren Widerspruch einer durch die Aristokratie in die Demokratie erinnernden Tendenz hineinlegen wollen. [2]) Hier spielt vielmehr die nämliche Erscheinung eine wichtige Rolle, welche auch die Entwicklung aller Völker bestimmt: die Spartaner sind thatsächlich die konservativen griechischen Chinesen gewesen, welche immer noch an der Lykurgischen Verfassung festhielten, trotzdem, dass jene materiellen Zustände, woraus diese Verfassung entsprang, längst angefangen hatten, sich zu differenzieren und zu verschwinden. Dass aber der Grund jenes Festhaltens darin lag, dass die Interessen einer gewissen Klasse damit verbunden waren, versteht sich nunmehr von selbst.

Der natürliche kriegerische Charakter der Dorer, die Armut ihres neuen Landes und somit die Armut des grössten Teils der Bürger

---

[1]) Vgl. o. S. 48 ff.

[2]) Vgl. Hermann I. 1., S. 241 ff.

Digitized by Google

hatten nicht nur jene Zustände hervorgerufen, die wir schon im ersten Kapitel dieser Periode der Vorbereitungen kennen gelernt haben, sondern sie sind auch die unmittelbarste Ursache der späteren Entwicklung gewesen. Nicht Lykurgs Verfassung,[1]) sondern der eroberungssüchtige Charakter des Volkes treibt zu der gänzlichen Bezwingung der Achäer und die Messenischen Kriege, weit entfernt, die von der Sage überlieferten Gründe zur Ursache zu haben, sind vielmehr Brodstreite im wahren Sinne des Wortes. Messena ist eines von den vorzüglichsten Ländern Griechenlands[2]) und doch auch in der nächsten Nähe Spartas. Diese Armut ist es schliesslich, welche auch jene zwei inneren Aufstände verursacht, die von den Dichtern und Musikern Terpander aus Lesbos und Tyrtaeus aus Aphidna gedämpft wurden.[3]) Ob aber auch das Ereignis, dass das Ephorat in dieser Zeit langsam angefangen hatte, an Befugnissen zu wachsen und sogar auch die königliche Macht anzufeinden, die Folge jener zwei Aufstände ist, dies können wir nur vermuten.

Wie dem aber auch sei, die neue Verfassung und die neue Rechtsidee wird in Sparta durch diese hinzugetretenen Änderungen bedingt. Entwirft nun auch Tyrtaeus in diesem Sinne sein Staatsbild,[4]) so versteht sich doch von selbst, dass überhaupt die ganze Lebensauffassung dieses Zeitalters die nämlichen Züge trägt; es liegt

---

[1]) So meint Hermann I, 1., S. 202.

[2]) M. vgl. die Worte Tyrtaeus: *Μεσσήνην ἀγαθὴν μὲν ἀροῦν, ἀγαθὴν δὲ φυτεύειν.* So dass sich dieser, wie ich ihn genannt habe, Brodstreit von selbst versteht, wenn man sogar auch Plutarchs Worte ins Auge fasst (apophth. Laconic. 231 d): *ἐξάγοντος δὲ αὐτοῦ τὸ στράτευμα ἐπὶ Μεσσήνην ἤροτό τις, εἰ τοῖς ἀδελφοῖς μάχεσθαι μέλλει, οὐκ, ἔφη. ἀλλ' ἐπὶ τὴν ἀκλήρωτον τῆς χώρας βαδίζω.*

[3]) Plut. de music. 42. M. vgl. hier die Worte Paus. IV, 18, 3: *καὶ ἀπὸ τούτου στοδεία ἐγένετο ἐν Σπάρτῃ καὶ ὁμοῦ τῇ στοδεία στάσις.* Auch Arist. Politic. VIII. 6, 2, 1307a, 1: *θληβόμενοι γάρ τινες διὰ τὸν πόλεμον ἠξίουν ἀνάδαστον ποιεῖν τὴν χώραν.*

[4]) *Φοίβου ἀκούσαντες Πυθωνόθεν οἴκαδ' ἔνεικαν*
μαντείας τε θεοῦ καὶ τελέεντ' ἔπεα·
ἄρχειν μὲν βουλῆς θεοτιμήτους βασιλῆας,
οἷσι μέλει Σπάρτης ἱμερόεσσα πόλις,
πρεσβυγενεῖς τε γέροντας· ἔπειτα δὲ δημότας ἄνδρας
εὐθείαις ῥήτραις ἀνταπαμειβομένους
μυθεῖσθαί τε τὰ καλὰ καὶ ἔρδειν πάντα δίκαια, . . .

Dass hier auch unter dem *δίκαια* nur die positiv geltenden Rechte zu verstehen sind, halte ich nicht nur für absolut klar, sondern auch zeigt es schon das Adjectivum *πάντα*.

Digitized by Google

ja ihr auch ganz derselbe materielle Zustand zu Grund: das Bild eines Mannes wird nur durch die Eigenschaften bestimmt, welche in diesem Zustande der Dinge von der grössten Bedeutung sind. [1])

Dieser wirtschaftliche Kampf tritt noch deutlicher, wie ich dies schon begründet habe, bei den Athenern zu Tage. Das goldene Zeitalter wie überhaupt aller Völker, so auch des griechischen, ja insbesondere des Athenischen Volkes ist, wie wir schon gesehen haben, auch damit gekennzeichnet, dass die vorhandenen, d. i. die ihrem Ursprunge nach unbekannten, doch von jeher überlieferten Sitten und Gebräuche als heilig und als ein ungeschriebenes Gesetz angesehen werden, welches unmittelbar die bürgerlichen Rechtszustände bestimmt. Wir haben aber auch gefunden, wie die materielle Not mit der Zeit den Umsturz dieser Heiligkeit herbeiführt. Mit dem wachsenden wirtschaftlichen Missstande geht die Verachtung des Überlieferten Hand in Hand und der leidende Stand oder die leidende Klasse arbeitet nunmehr geradezu an der Herstellung eines neuen Zustandes.

Die Organisation des Theseus war, wie gezeigt, nur die Bestätigung des Vorhandenen. Es lag also wie selbstverständlich in der Natur der Sache, dass der Druck des Bauers und seine Notlage nicht aufgehoben waren. Erblickt man nun in dem Kylonischen Aufstande einen Versuch der Aristokratie zur Tyrannei, so versteht sich doch von selbst, dass er nie hätte zustande kommen können, wenn Kylon von dem Bauer nicht als sein Retter vor dem Drucke des Adels angesehen worden wäre. Hatte sich aber das Volk hierin getäuscht, so diente ihm doch seine eigene Not und Lage zum Führer, um den Kampf fortzusetzen.

Die unterdrückte athenische Klasse hatte zwei Schritte zu thun, um gegen den Adel schliesslich seinen Sieg zu behaupten: zu allererst stand ihm vor, die richterliche Willkür aufzuheben, und sodann auf dem feststehenden Gesetze die Veränderungen vorzunehmen, die ihm nützlich waren, d. h. die ihm in seiner Not helfen könnten. Den ersteren Schritt thut und erzwingt der Bauer seinen Willen dem Adel durch Drakons Gesetzgebung. Dies hatte aber die sonstige Stellung des Bauers wiederum gar nicht verbessert. Erst der zweite Schritt kommt ihm zur Hülfe, und dieser stellt einen verzweifelten

[1]) Vgl. im Anfang S. 25 ff.; ferner speziell hier über das Wort ἀρετή, Tyrtaeus 12. [8.] bis v. 14. etc. etc. über ἀγαθός daselbst v. 20. etc. etc. über ἐσθλὸν und αἰσχρὸν daselbst 15 f. auch 11. [7.], 19: αἰσχρὸς δ' ἐστὶ νέκυς κακκείμενος ἐν κονίῃσιν νῶτον ὄπισθ' αἰχμῇ δουρὸς ἐληλαμένος. Auch 10. [5.] 21 etc. etc.

Digitized by Google

Kampf dar, der von der unterdrückten Lage des Bauers verursacht, von Solon bis auf Aristeides dauert; seine Folgen zeigen sich in den jedesmaligen Veränderungen der Verfassung Athens.

Die Satzungen (θεσμοί) des Drakon änderten gar nicht die Staatsform;[1]) das überlieferte Recht bleibt immer dasselbe, nur dass die ungeschriebenen Gesetze (ἄγραφοι νόμοι) nunmehr festgestellt wurden. Nicht nur die Schuldknechtschaft bestand nach wie vor, sondern verschaffte auch Drakon für die Aristokratie geradezu jetzt erst noch grössere Macht.[2])

Das sind die rechtlichen Zustände und Anschauungen dieser Zeit des jonischen Mutterlandes. Dass auch das sonstige Verfahren der Eupatriden und des Volkes und also auch die Gesamtauffassung von dem Leben ganz ähnlich gewesen sein mag, erklärt genügend die spätere Sage von Epimenides. Wegen Mangel an jeglicher Überlieferung können wir jedoch darüber nichts näheres wissen. Aber nach dem, was bisher schon besprochen wurde und was wir noch in der späteren Zeit finden, sind wir berechtigt anzunehmen, dass nicht nur die Lebensauffassung im besonderen, sondern auch die Göttervorstellung dieser Zeit vollkommen den vorhandenen materiellen Zuständen entspricht.

Dies können wir hinsichtlich der Athener auch aus den gleichzeitigen Erscheinungen des benachbarten Landes, Böotiens, oder allgemeiner gesagt, des Aeolischen Volkes schliessen. Die Dichter dieses Stammes, geben uns ganz gewiss nur die Lebensauffassung dieses Zeitalters wieder.

Der aeolische Stamm ist in wirtschaftlicher Hinsicht geradezu die parallele Erscheinung des jonischen. Es fehlten ihm aber jene Eigenschaften des Atheners, als dass er von dieser Armut angespornt entweder selbständig an der griechischen Entwicklung teilnehme, oder wenigstens für diese Entwicklung irgend wie von Bedeutung sei.[3])

---

[1]) Vgl. Aristot. Polit. II, 9, 9, 1274b, 15 f. auch Plat. Leg. IV, 714c. Dass es aber auch gar nicht die Absicht des Drakon sein konnte, soweit wir dies nämlich aus der Folge schliessen können, liegt schon auf der Hand; Drakon selber gehörte ja zu den Aristokraten.

[2]) Arist. Polit. u. Ἀθην. πολ. C. 4 7. 4. m. vgl. C. 4 mit C. 2. Hermann IV, S. 352, sagt: Drakon suchte „das Verlangen des Volkes nach geschriebenen Rechten zur Zügelung des erwachenden Freiheitsstrebens selbst zu benutzen."

[3]) Man denke bei diesem letzteren Falle an die Dorer, wie wir es noch sehen werden.

Digitized by Google

Der Aeoler hatte nicht die Fähigkeit, sich ein ähnliches Loos zu verschaffen, wie dasjenige der Spartaner; des athenischen Schicksals aber konnte schon von vornherein nicht teilhaftig werden. Es bringen weder die Kolonien, welche doch den nämlichen Wohlstand geniessen, wie die Jonier, ähnliche Erscheinungen zustande, wie diejenigen der Jonier,[1]) noch kennt auch Böotien jenes athenische Walten. Die Aeoler Böotiens bleiben zwar immer ein kräftiger und unverweichlichter Stamm, aber die natürliche Beschaffenheit ihrer Geisteskraft ist eben nicht imstande gewesen, die Armut des Landes zu besiegen und von dieser getrieben sich ein besseres Schicksal zu verschaffen. Vielmehr wird er umgekehrt von dieser Armut so befangen, dass er immer auf die Sorge für die nächsten Bedürfnisse beschränkt bleibt.

Diese materiellen Zustände Böotiens hätten vielleicht nicht treuer wiedergegeben werden können, als es durch das Lebensbild geschah, das uns Hesiodus so lebendig vor die Augen führt.[2]) Denn hatte er zunächst auch persönliche Gründe, Gerechtigkeit, Fleiss und Genügsamkeit zu empfehlen, so zeigt doch seine Schilderung der fünf Weltalter genügend den verzweifelten Zustand Böotiens. Es tritt uns hier bei Hesiod eine Lebensauffassung entgegen, welche von der übrigen Bevölkerung Griechenlands, geschweige denn derjenigen der Kolonien, kaum verstanden werden konnte.[3])

Somit ist nun aber auch klar, dass das Verfahren Hesiods in der That mit demjenigen eines Pythagoras im späteren Zeitalter, oder gar

---

[1]) Die äolischen Kolonien blühen zwar und bringen ähnliche Lebensbilder zustande, wie dasjenige eines Homers; sie haben ihre berühmten Dichter und Dichterinnen; aber sie gehen auch frühzeitig durch den Wohlstand zugrund, fast ohne je erwähnt zu werden. Sie werden genötigt, entweder der eigenen Nation oder den Barbaren zu dienen.

[2]) Schön sagt K. Otfr. Müller (Geschichte der Griechischen Literat. I, S. 137): „wir erkennen in seiner Poesie ganz jene Böotischen Zustände wieder und können uns, umgekehrt, das Bild von diesen aus jener vervollständigen."

[3]) Wenn unser Dichter das Heil dadurch herbeischaffen will, dass er sagt ἔργον οὐδὲν ὄνειδος ἀεργίη δὲ τ' ὄνειδος so ist doch klar, dass ein derartiges Wort ausser seiner Heimat nicht gelten konnte, denn, wie wir schon gesehen haben, kann dieses Wort für die anderen Stämme unmöglich gegolten haben; dies hindert ja einerseits im allgemeinen die Verachtung der Handarbeit von den Griechen und andererseits die Standeswürde eines Spartaners und eines jonischen Eupatriden. Dass aber jenes Wort später noch weniger allgemein anerkannt werden konnte, wissen wir nachträglich ganz bestimmt dadurch, dass es βίοι gibt, ἐφ' οἷς ἄν τις ὀνειδισθείη· vgl. Poll. VI, 123. M. vgl. auch Plut. Apophth. Lacon. 208 b: τούτων χρήζω μαθητὴς εἶναι, ὧν εἰμι καὶ υἱός. M. vgl. Tittmann: Darstellung der griechischen Staatsverfassung, Leipzig 1822, S. 605–616.

Digitized by Google

anderer Reformatoren grosse Ähnlichkeit hat. Spricht er nun einer grossen Masse in seiner Heimat aus der Seele, so steht es doch auch fest, dass er damit dem thatsächlichen Verfahren der anderen widerspricht: sein Lebensbild ist gleichsam das Muster, wonach sich die anders lebenden zu richten haben. Hier stellt sich nun somit zum ersten Mal die Notwendigkeit heraus, die eigene Lebensauffassung zu begründen, den anderen gegenüber in Schutz zu nehmen. So predigt denn nun unser Dichter die Strafe, welche von den Göttern aufgehängt die Frevler erwartet und begründet die Leiden des Lebens darauf, dass man durch Ungenügsamkeit die Götter verletzt. Seine Genealogie der Menschen bestätigt nunmehr seine Lebensauffassung.

Andere Züge treffen wir jedoch bei der Lebensauffassung der eigentlichen Jonier in diesem Zeitalter. Ich habe schon in dem Vorangegangenen gezeigt, wie die reiche Landschaft Joniens und der benachbarten Inseln imstande war, ganz andere Verhältnisse hervorzubringen, als jene des Mutterlandes: hier kämpft man gegen die Aristokratie und strebt danach, eine reine Demokratie herzustellen; dort dulden die Jonier nicht nur die aristokratische Herrschaft, sondern auch, wie schon erwähnt, verfallen sie mit der Zeit zur Tyrannei,[1]) und nicht nur einzelne Städte werden von Tyrannen ihrer freien Verfassung beraubt, sondern auch das ganze Jonien fällt allmählich unter fremde Herrschaft.[2]) Man kann auch auf Grund der allgemeinen Geschichte mit vollem Rechte behaupten, dass der wirtschaftliche Wohlstand, als die Ursache der Üppigkeit und Sorglosigkeit, schliesslich mit der Entartung einer jeden Nation endet. So kommt es denn auch, dass selbst die atheniensischen Verhältnisse zur Zeit Solons (s. u.), wo sich die Reichen befielen ein üppiges Leben und den grossartigsten Luxus zur Schau zu tragen, an jene Entartung erinnern und gewiss auch die Demokratie ermöglicht haben. Aber was speziell hier die Jonier anbetrifft, so kann man im allgemeinen ganz genau sagen, dass eben dieser wirtschaftliche Wohlstand der Jonier es ist, was mit der Zeit geradezu den Stammescharakter derselben geändert, ja vernichtet hat.

---

[1]) Für die kriegerische Ernsthaftigkeit dieses Zeitalters in Jonien charakteristisch sind die Worte des Archilochus Fr. 6 [51]:

Ἀσπίδι μὲν Σαίων τις ἀγάλλεται, ἣν παρὰ θάμνῳ
ἔντος ἀμώμητον κάλλιπον οὐκ ἐθέλων (Pl) ·
αὐτὸς δ' ἐξέφυγον θανάτου τέλος · ἀσπὶς ἐκείνη
ἐρρέτω · ἐξαῦτις κτήσομαι οὐ κακίω.

[2]) Herod. 1, 14. 20. M. vgl. auch Kallinus, Fr. 1.

Digitized by Google

Dies alles ermöglicht uns nun eine Vorstellung von der jonischen Lebensführung zu bilden. Das üppige Leben verursacht die Vernachlässigung der Ernsthaftigkeit des ehelichen Bandes und hierauf folgt sodann der Umstand, dass nunmehr an die Stelle der Demeter die Aphrodite tritt. Dies endet schliesslich damit, dass auch alle übrigen ähnlichen Bestimmungen des Lebens ihres Stammes bei ihnen der Üppigkeit preisgegeben werden.[1]) Und es ist zwar die Anschauung, den Freund als Freund und den Feind als Feind zu behandeln,[2]) allgemein griechisch, aber die Ansicht von der Allmacht des Schicksals,[3]) die immer mehr zunimmt, ist ganz gewiss nur das Produkt des Wohlstandes Joniens;[4]) sie ist gleichsam ein Grund, den man anführt, um das bestehende Leben aus seiner inneren Notwendigkeit zu erklären; es ist gleichsam das Gegenstück zu den späteren Versuchen, die angenommene Lebensauffassung physikalisch-kosmogonisch, oder dialektisch oder metaphysisch zu demonstrieren.

Diese Art und Weise der Lebensführung findet schliesslich ihren Gipfel in der vollen Gleichgültigkeit gegen alle Ereignisse; man meinte, man solle das Unglück ohne jeglichen Versuch zur Verbesserung leicht ertragen[5]) und das Glück geniessen. Eine solche Lebensauffassung ist nun aber das notwendige Resultat des wirtschaftlichen Wohlstandes von Jonien, wobei aber ganz gewiss auch die Möglichkeit des fremden Einflusses zur Beschleunigung dieser Richtung der Verhältnisse nicht in Abrede gestellt werden kann.

---

[1]) Archiloch. Fr. 65 [34]: *Οὔ τις αἰδοῖος μετ' ἀστῶν καὶ περίφημος θανών γίγνεται· χάριν δὲ μᾶλλον τοῦ ζοοῦ διώκομεν.*

[2]) Archilochus Fr. 67 [75]: *ἓν δ' ἐπίσταμαι μέγα, τὸν κακῶς με δρῶντα δεινοῖς ἀνταμείβεσθαι κακοῖς.*

[3]) Archiloch. Fr. 58 [32] und Simonides Amorginus, Fr. 1.

[4]) Sonst vgl. m. um des Unterschiedes willen die Verhältnisse Athens und die Schicksalsgedanken in der Zeit nach den Perserkriegen (III. Periode.).

[5]) Es ist ein sehr charakteristisches (auch schönes) Stück, das wir von Archilochus besitzen, Fr. 68 [31]:

θυμέ, θύμ' ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε,
ἐνάδευ, δυσμενῶν δ' ἀλέξευ προσβαλὼν ἐναντίον
στέρνον, ἐν δοκοῖσιν ἐχθρῶν πλησίον κατασταθείς
ἀσφαλέως· καὶ μήτε νικῶν ἀμφάδην ἀγάλλεο,
μηδὲ νικηθεὶς ἐν οἴκῳ καταπεσὼν ὀδύρεο·
ἀλλὰ χαρτοῖσίν τε χαῖρε καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα
μὴ λίην· γίγνωσκε δ' οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει.

M. vgl. damit Fr. 6. [51]. s S. 35.

Digitized by Google

Zweite Periode.

Das werdende Griechentum.

(Das Zeitalter der wirtschaftlichen Kämpfe in der Form eines Kampfes der Demokratie gegen die Aristokratie.)

Allgemeine Charakteristik dieses Zeitalters.

In der geschichtlichen Entwicklung der verschiedenen Nationen finden sich bekanntlich Zeiträume, welche, so wenig sie dem unmittelbar vorangegangenen ähnlich sind, so wenig auch einen neuen und festen Zustand der Dinge zeigen. Sie geben vielmehr den Punkt an, wo man schon das Alte satt hat und mit ihm bricht oder gar brechen will; dasjenige aber was jenes ersetzen wird, ist zwar notwendig in diesem Zustande begründet, tritt aber noch nicht bestimmt hervor. Ich bezeichne solche Zeiträume als Übergangsstadien der menschlichen Entwicklung und es ist klar, dass, wie das Alte nur langsam und mit der Zeit faul, so auch das Neue nicht plötzlich erfunden wird, sondern nur langsam mit der allgemeinen Entwicklung sich selbst hervorbringt.

Dieser Zustand ist folgendermassen erklärlich. Die Naturwissenschaft lehrt, dass das Tier entweder sich den Lebensverhältnissen und -Bedingungen anpasst oder gar umgekehrt die letzteren sich anzupassen versucht,[1]) wenn es überhaupt sein Leben erhalten will. Das ist das allgemeine Naturgesetz und der Mensch als Individuum, d. h. für die eigene Existenz ist diesem Gesetze ebenso gut unterthänig, wie die Stände und die Völker. Kommen diese letzteren nur bei dem Rassenkampfe in Betracht, so ruft geradezu der wirtschaftliche Unterschied schon innerhalb der nämlichen Bevölkerung den Existenzkampf herbei. Die unterdrückte Klasse ist hier, durch die allmälige Erfahrung belehrt, genötigt, nur den einen Weg einzuschlagen: die Anpassung des Schwachen

---

[1]) Dies meine ich in dem Sinne, dass das Tier andere Lebensbedingungen, d. h. solche sucht, welche seiner körperlichen Konstitution entsprechen. Die Beispiele sind von der Naturwissenschaft bekannt.

Digitized by Google

an die jedesmalige Unterdrückung von Seite des Mächtigeren in der Wirtschaft endet schliesslich mit seiner Vernichtung; es bleibt also nur übrig, zu versuchen, die Verhältnisse so zu modifizieren, dass der Schwache sein Leben vor der Vernichtung retten kann. Das nennt die Geschichte den Klassenkampf, und den Übergang von der Unterdrückung durch die schon angefangenen Proteste gegen dieselbe zu dem Zustande, allgemein bezeichnet, der verbesserten Stellung des Unterdrückten, falls nämlich dass er siegen wird, habe ich schon als die Übergangsperiode gekennzeichnet. Diese zeigt den Punkt, wo sich die zwei Parteien noch im heftigsten Kampfe befinden und wo noch nichts Positives endgültig bestimmt ist.

Man veranschauliche sich das gesagte durch unsere heutigen Zustände und ich kehre zu meiner Aufgabe zurück. Wir haben gesehen, wie aus der Gentilgenossenschaft mit der Zeit die Aristokratie hervorgegangen war und wie sie schliesslich die Oberhand gegriffen hatte.[1]) War nun auch der Kylonische Aufstand und die Drakonische Gesetzgebung fast gegen alle Erwartungen thatsächlich weiter nichts, als nur die Befestigung der Ansprüche der Eupatriden, so hat sich doch in diesen Versuchen gezeigt, dass die Unbemittelten und Unterdrückten schon angefangen hatten den einzigen Rettungsweg einzuschlagen, nämlich den Weg, dem Existenzkampfe dadurch zum Siege zu verhelfen, dass man versuche, die Staatsgewalt in die Hände zu nehmen. Dem athenischen Bürger und mit ihm dem leidenden Griechenlande gelingt schliesslich dieser Sieg über die Eupatriden durch drei entscheidende Schlachten, welche in drei Verfassungsbestimmungen verkörpert werden: wir werden es sehen, Solon macht den ersten Schritt zur Demokratie, Kleisthenes baut darauf und

---

[1]) Ich gebe hier die äusserliche Seite dieses Zustandes in seiner geschichtlichen Entwicklung mit den Worten Hermanns wieder, allerdings mit der Bemerkung, dass die Ansicht dieses Klassikers über die monarchische (Königtum) Verfassungsform der Urzeit, auf Grund der Morgan'schen Untersuchungen nicht mehr stichhaltig ist. Sonst spricht sich Hermann bezüglich der hier vorliegenden Aufgabe folgendermassen aus: „Erst im Jahre 752 wurde die Dauer der Regierungsgewalt auf zehn Jahre eingeschränkt und so dem Adel durch die Wählbarkeit des Staatsoberhauptes ein neues Zugeständnis gemacht. 713 wurde das ausschliessliche Vorrecht der Metontiden aufgehoben und der Zugang zum höchsten Staatsamte aller Eupatriden eröffnet. Endlich 683 die Geschäfte desselben unter neun jährlich wechselnden Archonten gespaltet. Damals wurde zuerst die Würde der Thesmotheten begründet. Hiemit war die Aristokratie äusserlich vollendet" (IV, S. 342, vgl. 340 f.). Wie gesagt, dies soll so verstanden werden, dass nämlich die Aristokratie sich aus der ursprünglichen Gentilorganisation entwickelt hat.

Digitized by Google

fast vollendet er sie und Aristeides legt den Schlussstein. Nur solange diese Kämpfe noch dauern, haben wir nichts Positives und nichts, wenn auch nur dem Scheine nach, [1]) endgültig Bestimmtes; die vorliegende Periode leidet unter diesem Zustande und ist eben nur ein Übergangsstadium.

Hier treffen wir nämlich die zwei Parteien: die Armen und die Reichen d. i. die Demokraten und die Aristokraten auf dem Kampfplatze; für die ersteren, wenn sie die Schlacht verlieren, handelt es sich darum, entweder dem Aristokraten zur Beute zu fallen, oder dem Existenzkampfe zu unterliegen. Darum kämpfen sie mit Selbstleugnung. Die letzteren, falls ihnen der Sieg abhanden kommt, verlieren nur die Privilegien; sie unterliegen aber auch dem verhassten Pöbel. Dass, indem der Kampf im Grunde nur wirtschaftlich ist, im letzteren Falle der Reiche auch seines Vermögens nicht sicher ist, versteht sich von selbst und wir werden es in der nächsten Periode noch näher sehen.

So vollzieht sich der Kampf in Athen; er ist in allen inneren Vorkommnissen, in allen seinen Bestandteilen notwendig und es lässt sich schon von vornherein denken, wie er sonst auch überall da ganz ähnlich gefochten werden muss, wo er vorkommt. Dass nun aber Jonien der erste nächste Schauplatz dieses nämlichen Kampfes sein kann, liegt schon auch auf der Hand. Denn gewiss hatte man hier anfänglich die Gelegenheit gehabt, der Entbehrung fast ganz und gar unerfahren dem täglichen Genusse zu leben; aber sowenig die wirtschaftlichen Verhältnisse eines Landes immer die gleichen bleiben, sowenig kann es auch vorkommen, dass sich auch das Verhalten der Bürger nicht verändere. Diese wirtschaftliche Verschlechterung der gesellschaftlichen Lage war zumal da zu erwarten, wo die Einwohner durch das üppige Leben genötigt wurden, die Arbeit, also die Selbstverteidigung im Existenzkampfe niederzulegen; das ganze Jonien stand mit der Zeit in zwei grosse stehende Heere: die Armen und die Reichen, geteilt da.

Jedoch waren die Bedingungen des Kampfes in beiden Ländern verschieden; was über ihn entscheiden konnte, das stand nur den Athenern zur Verfügung; es fehlte aber den Joniern von vornherein. In Athen hatte man dem Aristokraten keine Gelegenheit gegeben, sich im wahren Sinne des Wortes zu befestigen. Der Kampf war hier von Anbeginn ausgebrochen; man kann hinsichtlich seines Erfolgs sagen, die Athenen hatten trefflich den Punkt gefunden, von dem er abhängig war: der wirtschaftliche Kampf hat als politischer, als Verfassungs-

[1]) Darüber vgl. in der nächsten Periode.

Digitized by Google

kampf angefangen und wird auch fortwährend nur als solcher gefochten. Nur eines ist es, was die Athener immer noch in Anspruch nimmt: Die Verfassung, oder nach ihrem Inhalte bezeichnet, der Rechtsbegriff.

Anders verhält es sich aber mit Jonien. Hier wurde der Aristokrat urspünglich ganz ruhig auf seine Posten gelassen und er hatte somit die Gelegenheit gehabt, nicht nur seine Hoheit zur Geltung zu bringen, sondern auch in den homerischen Gesängen das prächtigste Bild seines Lebens zu entwerfen. War denn auch dieses Glück nicht ewig, und fing es nun in dieser Periode an, ihm seine Ruhe bestritten zu werden, so hatte er sich schon viel zu sehr befestigt, als dass ihm aus dem inneren des Landes, durch einen verwöhnten Bauer ein Unglück zugethan werden könnte.

Diese Bestimmung des Kampfes in Jonien war durch die Umstände bedingt, durch die er hervorgerufen wurde. Der blühende Wohlstand führte, wie schon erwähnt, das üppige Leben herbei, und dieses verursachte schliesslich den Abfall des Stammes von seinem ursprünglichen Zustande. Somit trat nicht nur an die Stelle des romantischen Homerischen Lebens vollkommener Materialismus, sondern es wuchs mitten drinnen in dieser Korruption aus dem augenscheinlichen Kontraste des vergangenen Zustandes des Stammes mit dem neuen, ja aus jenem Kontraste dieses letzteren mit der gegenwärtigen Grösse des Dorischen Stammes (Athen kämpft noch und hat keine Grösse zu zeigen) auch das Bedürfnis empor, aus dem Fäulnisse heraus wieder der alten Gesundheit teilhaftig zu werden; das war ja auch das einzige Mittel, sich vor der bevorstehenden Gefahr einer fremden Eroberung zu schützen. Phantasierten nun immer noch ein Thales, Anaximenes und Anaximander von einer Weltordnung, welche gleichsam die eigene Art der Lebensführung zu rechtfertigen hatte, so trat Pythagoras aus jenem Reformbedürfnisse heraus, um die erwünschte Genesung der Heimat herbeizuführen.

Aber wie wenig es sich bei jenem Wunsche im Grunde um eine Reformation der allgemeinen Lebensauffassung handelte und wie wenig solche dorische Plaudereien, von denen Pythagoras beseelt wurde, auf jonischem Boden von Erfolg sein konnten, wusste unser Sittenreformator Pythagoras gewiss nicht, er war aber genötigt, sich dasselbe zu denken, sobald er eingesehen hatte, dass er notwendig das Heimatland verlassen sollte. Eine Reformation konnte nur auf dem Grunde durchgeführt werden, dass man der nunmehr in Armut und Unterdrückung leidenden grösseren Hälfte der Bevölkerung zu Hülfe eilt. Da konnte man auf einen gewissen Erfolg warten.

Digitized by Google

Aber eben die Geschichte des Lebens der Völker überhaupt, nicht bloss des Griechentums, zeigt, worin das eigentümliche Wesen der Reformation und worin die Notwendigkeit ihres Erfolges besteht. Pythagoras, ein Mann, der thatsächlich nicht ausschliesslich die Interessen einer einzigen Landespartei vertrat, hätte mehr auf Erfolg Aussicht haben können, wenn er nicht geradezu etwas Fremdartiges heimführen wollte, sondern wenn er vielmehr aus den inneren Bedürfnissen des Landes emporgewachsen wäre. Aber auch in diesem Falle liegt eine Gefahr vor. Ein Reformator, der eine Partei in Schutz nimmt, ist nur angeblich ein solcher; in der That ist er ein Agitator, ein Parteiführer. Es lag nun geradezu in der Natur der Sache begründet, dass dem Bestreben, dem Lebensbilde eines Xenophanes gegenüber im Namen der Aristokratie ein Heraklit die Stimme gehoben hatte. Treten denn nicht auch beide Parteien thatsächlich so einseitig nämlich mit voller Behauptung ihrer Ansprüche auf, sondern beschränken sie in irgend einer Beziehung gleichsam sich selber, so beruht auch dies, wie nunmehr selbstverständlich, auf den Zeitbedürfnissen: das war das Gefühl einer allgemeinen Reform des Bestehenden und es handelte sich nur darum, wie diese inhaltlich bestimmt werden sollte.

Die Lösung dieses Problems werden wir in der nächsten Periode finden; mit Worten konnte man nun nichts erringen, und es sei ewig der Ruhm der Athener dass sie auch in dieser Hinsicht gezeigt haben, was sie waren: sie streiteten nicht, sie kämpften und sie kämpften, wie aus den Folgen klar wurde, für alle unterdrückten und unbemittelten Griechen überhaupt. Aber inzwischen hatte man auch die Durchführbarkeit der proletarischen Allgleichheitsideen erproben wollen; eine neue Kolonie, geradezu aus der jonischen Heimat nach Elea geschickt, hatte angefangen unter solcher Ordnung der Dinge zu blühen und es konnte nicht ausbleiben, dass schon vor dem Schlage, der dem Aristokraten von dem schlichten athenischen Bürger gegeben wurde, auch der unbegründete Stolz des Aristokraten, als sei die Ungleichheit der Menschen ein Naturgesetz, verhöhnt wurde.

Das ist der Zustand des Griechentums in dieser Periode, die ich oben als ein Übergangsstadium bezeichnet hatte; es wurde somit auch klar, wie sich diese allgemeine Sachlage notwendig auch in der Lebensauffassung der Griechen bewährt und es tritt hier noch mit innerer Notwendigkeit hervor, dass ein jeder seine Lebensauffassung durch ein physikalisches Weltgebäude als ein Weltgesetz darzustellen versucht, wie wir dies noch im Einzelnen zu sehen haben.

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Das Griechentum des Festlandes im Zeitalter des Werdens.

Die Spartaner und Athener.

Zwei Haupterscheinungen des dorischen Lebens treten uns in diesem Zeitalter entgegen: einmal die nunmehr fertige und befestigte innere aristokratische Organisation oder Verfassung und zweitens die Verbreitung ihrer Macht über ganz Peloponnes. Lakedämon ist in dieser Periode der erste Staat Griechenlands.

Wo das treibende Motiv dieser Erscheinungen gesucht werden soll, haben wir schon in dem Vorangegangenen gesehen: Anlage des Stammes und Beschaffenheit des Bodens arbeiteten derartig einander in die Hände, dass sie im Kampfe ums Dasein notwendig einerseits die Eroberungen und die Machtentwicklung Spartas zum Ausdruck gebracht und andererseits zur Befestigung der Aristokratie geholfen haben. Diese war ihrerseits in wirtschaftlichen Kämpfen errungen und hatte sie sich nun einmal mit der Staatsgewalt versehen, so brachte sie selbst zugleich jenen Zwiespalt im ganzen Griechenlande, der eben auch sein Ende herbeizuführen bestimmt war.

Das Lebensproblem und die Sicherheit des besitzenden Standes hing von der Macht ab, die ihm im Staate eingeräumt wurde. Somit lag es auf der Hand, dass man entweder überall die Bestrebungen der Gegner, der Unbemittelten und Unterdrückten, bekämpfen und vernichten oder die Unsicherheit der eigenen Existenz abwarten sollte. Dass der Existenzkampf nur für jene Vernichtung sprach, versteht sich von selbst; aber es hatte sich sofort auch herausgestellt, dass thatsächlich das Schicksal der Aristokratie Spartas mit den auswärtigen Bewegungen gegen alle einheimischen Aristokraten so innig verknüpft war, dass die Nichtbeachtnng derselben den Spartanern geradezu der Selbstanfeindung gleich kommen konnte. Es war schon an sich notwendig und Sparta stellte sich nun als die Beschützerin aller aristokratischen Parteien. Es wurde ja dazu auch aufgefordert; es war, als ob die wirtschaftlichen Verhältnisse die einzige Macht sind, welche heterogene Volkselemente zusammenbringt. Nicht nur die jonischen, sondern auch die athenischen Parteien der Besitzenden flehten zu den Spartanern, d. i. den Machthabern, den Aristokraten Spartas, in den inneren Kämpfen gegen die eigenen Stammesgenossen um ihren Beistand.

Digitized by Google

Anders verhält es sich aber in diesem Zeitalter mit den Athenern. Sparta ist innerlich fertig, es wird nicht mehr; aber durch Spartas aristokratische Machtentwicklung gegenüber der Demokratie, dieser Machtsucht der Unbemittelten, wird das Griechentum; das Bollwerk der Demokratie war noch nicht fertig: Athen kämpft immer noch den verzweifelten Kampf. In dem allgemein griechischen Werden wurde Athen selbst auch innerlich; im letzten Grunde war es ja Athen selber, welches als das allgemeine Griechentum wurde.

Es kann sich mit Epimenides geschichtlich verhalten, wie es will, so ist doch die Sage von seiner Thätigkeit in Athen unmittelbar der Schlüssel, die damaligen Verhältnisse sofort unverhüllt vor uns zu haben.[1]) Diese waren die notwendige Folge eines materiellen Zustandes des athenischen Volkes, welches zwar schon von Anfang an um seine Verbesserung, d. h. um sein Dasein kämpfte, aber bis zum letzten Momente noch nichts Bestimmtes erreicht hatte. Drakon hatte, wie schon gezeigt, eher der Aristokratie Macht verschafft als den unbemittelten und unterdrückten Klassen für ihren Sieg Hülfe geleistet. Es standen nun nach wie vor die Masse der rechtlosen und die Privilegierten einander gegenüber. War aber schon der vierte Stand infolge dieses Misstandes fast zugrunde gegangen, d. h. war er, ohnmächtig geworden, die eigene Existenz zu verteidigen, so befanden sich doch die übrigen drei Stände in die zwei Parteien der Wohlhabenden und Unbemittelten und Unterdrückten geteilt in einem wütenden Kampfe ums Dasein gegen einander. So war denn die politische und die wirtschaftliche Natur des Kampfes so in eins verschmolzen, dass er wenn er überhaupt als zusammengesetzt betrachtet werden könnte, vielmehr den Schein erweckte, als ob umgekehrt seine politische Natur die Hauptsache wäre. Dem Athener war schon von vornherein klar, dass die Verbesserung seiner politischen Lage unmittelbar derjenigen in wirtschaftlicher Hinsicht in die Hände arbeitet; der politische Sieg der Unterdrückten wäre nach seiner thatsächlich richtigen Auffassung der Anfang, ja die nächste und alleinige Ursache der wirtschaftlichen Reform Athens. Aber die Herstellung dieses Zustands forderte, erfahrungsmässig gesprochen, noch einen anderen, dritten Faktor. Mag die Geschichte von Theseus, d. h. was seine Persönlichkeit und Abstammung anbetrifft, dunkel und fabelhaft bleiben, so wissen wir doch durch die Kylonischen Wirren und die Drakonische Gesetzgebung

[1]) M. vgl. auch Diodor (excerpt. de virt. et vit. VI—X, 551) *Σόλων, τὴν ὅλην ἀγωγὴν τῆς πόλεως ἐχούσης Ἰωνικὴν καὶ διὰ τὴν τρυφὴν καὶ τὴν ῥαστώνην ἐκτεθηλυμένων τῶν Ἀθηναίων, μετέθηκε κ. τ. λ.*

Digitized by Google

ganz bestimmt, dass der Sieg des schlichten athenischen Bürgers, mag er gross oder klein und unbedeutend gewesen sein, thatsächlich deshalb ohne den geringsten Erfolg für seinen Zustand geblieben ist, weil sowohl Kylon als auch Drakon Mitglieder der aristokratischen Partei waren. Die gesetzliche Sanktion des Sieges der Unbemittelten und seine Feststellung war also auch davon abhängig, dass ihr Führer aus ihrem eigenen Schosse entsprungen sei und ein solcher Mann war thatsächlich Solon[1]) (um die 40 Ol.).

Solon lehrten nun die heimatlichen Zustände, dass es vor allen Dingen darauf ankomme, aus dem Mittelstande, den Demiurgen, ein Bindeglied zu gewinnen, welches, als das Mittlere zwischen den zwei Gegensätzen, einerseits die öffentliche Ordnung, andererseits die Ausgleichung der bürgerlichen Rechte herstellen könne.[2]) Dazu war aber nur eines nötig: es war schon sonnenklar, dass der unter den Parteien durchgeführte Kampf im Grunde, ja von vornherein wirtschaftlich war. Indem er nun aber selber dem Vermögen nach von den Mittleren war, so war er zwar nicht gegen den Kapitalismus; der Grundbesitz galt ihm sogar für das für den Staat notwendigste konservative Element und er gab ihm auch den Vorzug vor den Handelsleuten; aber die Ruhe im Inneren konnte nicht anders hergestellt, und auch dem Mittelstande seine Stellung gegenüber den Angriffen den Eupatriden und demzufolge gegenüber der immer zunehmenden Armut gesichert werden, wenn nicht geradezu dem Armen geholfen wäre. Solon führt nun zuallererst die Erleichterung des Notstandes der ärmeren Klassen (*σεισάχθεια*) herbei und hebt nicht nur die Schuldverträge der verarmten Grundbesitzer und der in Schuldknechtschaft geratenen Bürger auf, sondern bewirkt auch die gänzliche Entfernung der Hypothekenscheine. Kehren nunmehr auch die in der Fremde weilenden sozusagen Sklavenbürger, d. h. Schuldner zurück, so stellt doch Solon den nunmehr

[1]) Hermann fasst die Sache sehr idealistisch, wenn er Solon aus anderen Motiven handeln lässt, als ob nämlich „die wechselseitigen Ansprüche" der streitenden Elemente „um so mehr im gleichen Grade" für berechtigt gehalten hätte „als sie wesentlich auf der Natur und Geschichte von Attika selbst beruhten" (IV. S. 372). Dieses letztere ist richtig, es gibt aber eben nur die Ursache des von jeher existierenden Streites an und kommt für die Solonische Gesetzgebung gar nicht als Motiv in Betracht; es mangelt uns ja auch an diesbezüglichen Überlieferungen; für meine Ansicht aber spricht im Gegenteil nicht nur die Natur der Sache selbst, sondern auch Aristoteles, indem er, wo er erwähnt, dass Solon den Reichen *παραινεῖ*, nicht zu *πλεονεκτεῖν*, hinzufügt, weil er selbst *τῇ οὐσίᾳ καὶ τοῖς πράγμασι τῶν μέσων* war (*Ἀθ. πολ.* eb. Wiliam. p. 5).

[2]) Arist. *Ἀθ. πολ.* c. 12.

Digitized by Google

positiv gewordenen Zustand dadurch fest, dass er den Landesbesitz der Einzelnen auf ein bestimmtes Mass beschränkt [1]) und die persönliche Schuldknechtschaft endgültig aufhebt.

Es ist nun selbstverständlich, dass durch die Solonische wirtschaftliche Reform, um einen modernen Termin zu gebrauchen, kein sozialdemokratischer Zustand hergestellt wurde. Es war also nur eine nähere Bestimmung des schon gleichsam von selbst hervorgebrachten Zustandes, dass Solon die vier Drakonischen Schatzungsklassen beibehält und geradezu nach diesen Klassen die Rechte und Pflichten der Bürger in den Staatsämtern bestimmt. [2]) Doch mit der Zulassung aller zu den Volksversammlungen und der drei ersten Klassen zu allen Ämtern und Würden thut er den ersten Schritt zur Demokratie, d. h. er legt den Grundstein für dieselbe, deren Vollendung die nachkommende Zeit zustande gebracht hat, wie wir dies noch zu sehen haben.

Somit ist die gesetzgeberische Thätigkeit Solons zu Ende und es versteht sich von selbst, dass sein gesetzgebendes Ansehen, wie denn auch jenes von Lykurg weit entfernt, einen höheren Begriff des Rechtes zur Basis zu haben, geradezu auf dem Prinzipe „das Recht des Stärkeren“ beruht. Seine Gesetzgebung ist das Produkt des wenn auch nicht vollkommen durchgesetzten Willens der früher Unbemittelten und Unterdrückten. Solon konnte es nicht und hat zwar auch nicht diese letzteren im Staate nach Belieben walten und schalten lassen, aber er war genötigt in seiner Gesetzgebung dazu die Thür offen zu lassen.

Solon sah ein, dass die Gesetzlosigkeit und der Bürgerzwist das grösste Übel ist, und er konnte sich ganz gut denken, dass nur die Ordnung und die Herrschaft des Gesetzes dem Gemeinwesen zum Gedeihen helfen kann. Aber was Recht sein sollte, das erfuhr der Gesetzgeber thatsächlich auf dem Gebiete der heimatlichen Unruhen: er hält nun Gleichheit und Recht fast für identisch und proklamiert als den Grundsatz des Gesetzgebers die gleiche Verteilung von Ehre und Einfluss an alle Bürger.

Aber wenn man jemals im Traume sich satt essen könnte, nachdem man hungrig geschlafen hatte, da wäre auch die Möglichkeit vorhanden, das um die Existenz, nicht eigentlich um das Recht kämpfende

---

[1]) Arist. Ἀθ. πολ. 10. Plut. 15. Arist. Pol. II, 4, 4, 1266, b, 17. Vgl. Herm. IV, 386.

[2]) Arist. Ἀθ. πολ. 6. 7. Diese Schatzungen heissen τέλη oder τιμήματα· es sind: die Pentakosiomedimnen, Ritter, Zeugiten und Theten. Dass die vierte Klasse von diesen ausgeschlossen war, vgl. m. Aristot. Polit. II, 8, 4, 1274 a, 18 ff.

Digitized by Google

athenische Volk mit solchen Empfehlungen zu betäuben. Es war ein treffliches zeitgemässes Wort, wenn Solon die Meinung aussprach, die Tugend aber nicht der Reichtum sollte als das höchste Gut angesehen werden; der Reichtum war thatsächlich dasjenige, welches den Zwist und den Bürgerkrieg hervorbrachte; Solon sah übrigens auch, wie man wegen dieses lieben Goldes sich die Kriecherei und die Erniedrigung angewöhnte. Aber wenn man überhaupt bei der Verwirklichung der Tugend gegen den Feind bitter (πικρόν) vorgehen sollte, wie sich ein ächter Grieche die Sache nicht anders denken konnte, für wen könnte es eher gelten als für den grossen Besitzer, den grössten Feind des Unbemittelten, der ihm die Existenz selbst streitig machte? Um eine aufgeregte Menge zu beruhigen konnte Solon gewiss eine Frage berühren, welche die Ursache des Übels zu sein schien und welche es auch thatsächlich war; es lag auf der Hand, Mässigung zu empfehlen, weil ja die Reichen in diesem Zeitalter sich befielen, in ächt asiatisch-jonischem Luxus das üppigste Leben zur Schau zu bringen. Aber es war von vornherein unmöglich, einerseits den Reichen mit Worten zu zwingen, seine bisherige Lebensführung zu ändern, und andererseits die Unbemittelten mit dem momentan Erworbenen sich befriedigen zu lassen. Dieses Erworbene war immer noch nur das negative Moment dessen, was sie erstrebten, es war nur die Grundlage dazu, aber nicht das Ersehnte selbst. Kam nun mit der Zeit ein jeder zu der Überzeugung, dass in den Lebensereignissen zwar auch das Schicksal eine wichtige Rolle spielt, aber vieles doch von der eigenen Unthätigkeit (δι' ὑμετέραν κακότητα wie Solon sagt) abhängig ist, so rechtfertigte dies schon an und für sich den hartnäckigsten Kampf des Unbemittelten gegen den Besitzenden. Dieser Kampf trägt aber, wie gesagt, äusserlich die Züge eines politischen Parteikampfes und mit Solons Thätigkeit, weil sie eben den ersten Sieg des Armen verkündete, wurde er heftiger und wie es der heimatlichen Aristokratie thatsächlich einzig und allein übrig geblieben war, um den Beistand ihres Parteigenossen Spartas zu bitten, so drang auch Sparta die Not, sich jener anzunehmen, wenn es überhaupt einer jeglichen Gefahr auch des eigenen Daseins aus dem Wege gehen sollte. Wem der Sieg über den anderen bestimmt war, ob nämlich dem Reichen, Aristokraten, oder dem Armen, Demokraten, werden wir im nächsten Zeitalter finden. Dieser Kampf, bis er entschieden wird, dauert volle zwei Menschenalter.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Das Griechentum der Kolonien im Zeitalter des Werdens.

Erstes Kapitel.

Der Höhepunkt des jonischen Wohlstandes und die Rechtfertigung der entsprechenden Lebensauffassung.

Wie viele Menschenalter verflossen waren, seither die Jonier, von vornherein als Glückskinder geboren, diesen Zustand der Verhältnisse, durch ihre geistige Beschaffenheit angespornt, zu olympischem Götterleben verwandelt gesehen hatten, können wir gewiss nicht wissen; das Wichtigste aber dabei, nämlich dieses Leben selber, und sodann sein fernerer Verlauf, liegt uns vor den Augen. Der letztere redet aber das Wort dafür, dass es nur eine scheinbare Einheit war, was sich aus dem Wohlstande hinsichtlich der Lebensverhältnisse ergab: in dem Wohlstande jenes olympischen Lebens lag schon von vornherein die Entartung, nämlich der Verfall aus dem Stammtypus und den Stammeseigenschaften in den ersten Keimen verborgen, und sobald als dieses Leben den Höhepunkt seiner Entwicklung erreichte, hat sich herausgestellt, dass es zugleich einen Zwiespalt enthielt, der notwendig zu einem Kampfe führte, dessen Entscheidung einzig und allein den Zeitverhältnissen oblag. Die wirtschaftlichen Verhältnisse, welche jenes Leben und mit ihm auch seinen Gegner erzeugt hatten, waren bestimmt, zu entscheiden, wem der Sieg gebührte.

Der jonische Wohlstand hatte das Volk mit der Zeit seinem Verderbnisse sehr nahe gerückt. Aus dem prächtigen Götterleben ging notwendig die Sorglosigkeit hervor und diese beraubte den Jonier langsam und langsam seiner Fähigkeit, überhaupt einen jeglichen Daseinskampf auszuhalten.[1]) Die Poesie der Vergangenheit entartete nunmehr als blosse Genusssucht, und es ist kein Wunder, wenn die berüchtigten Sybariten von allen Griechen die Joner ihrer Liebe würdig fanden.[2])

[1]) Vgl. bei Herod. I, 141, wo deutlich genug angegeben wird, wie die Jonier nur jedesmal dem Stärkeren des Tages huldigten.

[2]) Vgl. Diod. excerpt. de virt. et vit. VI—X, 549: ὅτι οἱ Συβαρῖται

Digitized by Google

Das war ein Zustand der Entartung, aber der Zwiespalt im Schosse des Volkes selbst war noch nicht deutlich ausgeprochen, und es waren auch nicht alle Städte der Kolonien in demselben Masse kampfunfähig geworden. Milet die Hauptstadt Joniens, man kann wohl auch sagen, ein Jonien in kleinem, besass immer noch die Stammeseigenschaft, die Tapferkeit, zu einem guten Teil.[1]) Sonst war es nur der Sammelpunkt alles dessen, was wir bisher als jonisch gefunden haben, und eben deshalb war es ihm doch unmöglich, dem allgemeinen Zuge der Zeit zu widerstehen. Man lebte, weil man lebte und um zu geniessen. Das war thatsächlich die Lebensauffassung vom ganzen Jonien,[2]) aber die langsam rege werdende und deutlich und immer deutlicher zu Tage tretende Zwietracht des Lebens mit sich selbst fing auch an, die Gemüter in Unruhe zu versetzen, aus dem Bedürfnis, zu wissen, ob diese Art und Weise der Lebensführung auch die richtige sei. Es ist kein Wunder, wenn die Jonier nicht dazu kommen, diese Lebensfrage aus ihren Folgen zu beantworten; dass es eben diese Lebensführung war, welche sie wiederholt nacheinander das eine Mal zur Tyrannei, das andere Mal in die Hände fremder Herrscher warf, das machte auf sie, die im Wohlstande entartet waren, keinen Eindruck.[3])

Das ist das Zeitalter, in dem auch Thales lebte. Er war eben der jonische Weise, der sich die Mühe gegeben hatte, jene Frage, welche nunmehr an der Tagesordnung stand, zu beantworten. Gewiss wissen wir nicht Vieles von ihm, wir wissen auch nicht wie seine Gesetze bestimmt waren; er wird ja sowohl als Gesetzgeber als auch

---

γαστρόδουλοί εἰσι καὶ τρυφηταί. τοσοῦτον δὲ ἦν ζῆλος παρ' αὐτοῖς τρυφῆς ὥστε καὶ τῶν ἔξωθεν ἐθνῶν μάλιστα ἠγάπων Ἰωνιας καὶ Τυρρηνούς ὅτι συνέβαινεν αὐτοὺς τοὺς μὲν τῶν Ἑλλήνων .... προέχειν τῇ κατὰ τὸ ζῆν πολυτελείᾳ.

[1]) Vgl. bei Herodot. Er erzählt, wie die Milesier von Krösus mit grösserer Freiheit gelassen worden sind, trotzdem dass sonst alle anderen griechischen Kolonien ihm unterthänig geworden waren.

[2]) Vgl. o. S. 65 f. Hier ist es charakteristisch, zu erwähnen, was Diodor (excerpt. de virt. et vit. VI—X, 552) hinsichtlich des Weisen Pittakos von Mitylene sagt: *ἀλλὰ καὶ πολίτης ἐγένετο τοιοῦτος οἷον ἕτερον οὐκ ἤνεγκεν ἡ νῆσος, δοκῶ δ' οὐδ' ἂν ὕστερον ἐνέγκαι, μέχρι ἂν τὸν οἶνον φέρῃ πλείω τε καὶ ἡδίω.*

[3]) Es ist charakteristisch, was Diodor in dieser Hinsicht erzählt (vgl. Excerpt. vaticana VII—X, 10): *ὅτι Μιλησίων τρυφώντων φασὶ πρὸς αὐτοὺς ἀποδημήσαντά τινα τῶν Συβαριτῶν ἐπειδὴ πάλιν πρὸς τὴν πατρίδα παρεγενήθη, τά τε ἄλλα τοῖς πολίταις ἐξηγεῖσθαι καὶ δὴ φάσκειν κατὰ τὴν ἀποδημίαν πόλιν ἐλευθέραν ἑωρακέναι τὴν τῶν Μιλησίων.*

Digitized by Google

als einer von den sogenannten sieben Weisen erwähnt; aber es lässt sich vermuten, dass seine Lebensauffassung dem bestehenden allgemein jonischen Zustande entsprach und dass sie von denjenigen seiner übrigen Landsleute im letzten Grund nicht viel abwich. Dies beweist ja nachträglich auch die Lösung, die er sich für das Problem ersann, welches, wie gesagt, nunmehr an der Tagesordnung war: es kam darauf an, nämlich zu beweisen, dass die Art und Weise der jonischen Lebensführung auch richtig sei. Thales unternimmt es dadurch, dass er ein Weltbild entwirft, in welchem notwendig auch dem Menschen seine Stelle angegeben und somit auch seine Lebensführung nachträglich bestimmt wird.

Dieser Versuch war, wie wir bisher gesehen haben, nicht geradezu der erste in dieser Reihe; wir haben schon gefunden, wie andere Verhältnisse des Lebens auch zu derselben Frage drängten; Hesiod war thatsächlich der erste gewesen, der das Leben auch aus seinen Gründen zu erklären versucht hatte, wenn wir von Homer geradezu absehen. Ausserdem aber befassten sich auch jene Sittenprediger, wie Epimenides, Abaris, Aristeas etc. im Grunde mit dieser Frage: sie versuchten ja das Leben mit dem göttlichen Willen in Einklang zu bringen. Jedoch was den Inhalt jenes Versuchs selbst anbetrifft, so ist Thales nicht nur von den eben erwähnten Weisen, sondern auch von einem sonst gleichzeitigen Manne, dem Pherekydes, verschieden. Es verschwindet bei den Betrachtungen des Thales nicht nur eine jegliche Befugnis der Götter in weltlichen Angelegenheiten, sondern auch eine jegliche Mythologie, welche bei der Rechtfertigung der Lebensauffassung bei dem Syrer Pherekydes noch die Herrschende ist, wenn sie sonst auch ebensogut einem besonderen Bedürfnisse der Zeit auf jonischem Gebiete nachgebildet wird, wie die Beweisführung des Thales.[1])

[1]) Es ist thatsächlich nicht mehr der Mühe wert, gegen die bisherige Auffassung der Philosophie zu polemisieren. Dass Thales nicht der erste Philosoph gewesen sein mag, ist schon an sich klar. Was ich aber im Text angegeben habe, bestimmt am genauesten auch den Unterschied zwischen Thales und den früheren event. dem Pherekydes. Es ist eine grundlose Annahme, dass wir es hier bei Thales lediglich mit Naturerklärung zu thun haben. Ich habe gezeigt, wie diese entstanden: es gibt keine Naturphilosophie und sonst ein ähnlicher Unsinn (ich spreche jedoch von den Griechen); es gibt nur eine Philosophie und das ist eine Lebensauffassung; Thales unterscheidet sich z. B. von Pherekydes dadurch, dass beide verschiedene Lebensauffassungen bestätigen; beide Erscheinungen haben jedoch ihren besonderen Grund in den materiellen Verhältnissen (vgl. im Text am Ende des Kap.), ob man aber die Kosmogonie des Pherekydes allegorisch zu deuten berechtigt ist, überlasse ich der kritischen Thatkraft des Einzelnen zu bestimmen.

Digitized by Google

Thales richtete seine Aufmerksamkeit vielmehr auf das unmittelbar Gegebene und da war es ihm klar, dass man nur blind sein müsste, wenn man das grosse Meer, das Wasser, welches nicht nur Tausende von Existenzen in sich enthält, sondern auch thatsächlich sowohl die Vernichtung der Erde verursacht, als auch neue Erdteile (so Inseln) aus dem eigenen Schosse hervorbringt, nicht als den ersten Anfang aller Wesen und überhaupt der ganzen Welt annähme. Dass ihm dabei auch einige andere Gründe für diese Annahme das Wort redeten, so z. B. die Flüssigkeit des tierischen Samens etc. kann für selbstverständlich gehalten werden;[1]) mit der Annahme des wässrigen Ursprungs der Welt hatte aber der Philosoph jene Lebensführungsfrage seinerseits kurzweg gelöst. Gewiss wissen wir nicht bestimmt, wie Thales alles aus dem Wasser hat hervorgehen lassen, aber unwahrscheinlich ist, dass er sich dabei eine Verdünnung und Verdichtung des Wassers gedacht hat. Fest steht aber sonst, dass er die Gottheit oder die Götter in seiner Weltentstehung gar nicht hat thätig sein lassen.[2]) Kam aber somit eine Schwierigkeit zustande, als ob das Leben allein aus dem Wasser nicht zu erklären wäre, so gibt der Philosoph die Antwort darauf in der Weise, dass er das Leben dem Wasser selber zuschreibt; es lag ihm ja der Magnet vor, der nach seiner Meinung augenscheinlich beseelt war.

So hatte nun Thales die Lebensfrage beantwortet. Diese Lösung des Problems aber war mehr andeutungsweise als wirklich geschehen. Thales hatte nicht im einzelnen angegeben, wie die Welt aus dem Wasser entstanden sein kann. Hatte es denn vielleicht seinen

---

[1]) Aristoteles spricht in dieser Hinsicht folgendes (Met. I, 3. 983, b. 22): *λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν . . . καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς.* Es liegt mir nichts daran, die Vermutung des Aristoteles zu Unwahrscheinlichkeit zu degradieren; aber es liegt doch auf der Hand, dass das breite Meer der erste Grund der Thaletischen Annahme gewesen sein mag; so sagt denn nicht nur Tzetz (ad. Lycophr. 145) ausdrücklich *παλαιὰν τὴν θάλασσαν . . . διὰ τὸ πρῶτον εἶναι στοιχεῖον κατὰ Φερεκύδη καὶ Θαλῆν*, sondern auch stimmt damit Aristoteles' Bericht ganz überein, dass nach Thales die Erde auf dem Wasser schwimmt. Metaph. I, 2, 982. Um dies recht gut zu begreifen, erinnere man sich hier auch dessen, dass Homer, gleichfalls aus Jonien, den *Ὠκεανόν θεῶν γένεσιν* nennt (Il. XIV. 102.).

[2]) Die Annahme, dass Thales Urstoff und Gottheit einander gegenüber gestellt hat, widerspricht dem ausdrücklichen Berichte des Aristoteles über Anaxagoras; vgl. in der nachst. Period.

Digitized by Google

Grund auch darin, dass eine Konstruktion der Welt aus dem Wasser nicht leicht vorgenommen werden konnte, so zeigte doch wenigstens sein Verfahren, worum es sich handelte, und so konnte nunmehr sein angesehener Mitbürger und Schüler Anaximander wagen, jenen Gedanken durchzuführen.

Nach Anaximander kam es nur darauf an, anstatt eines bestimmten Stoffes, des Wassers, das Ganze der Welt, das Unbegrenzte, das Unendliche (ἄπειρον) zu setzen. Gewiss war er sich dabei der Beschaffenheit seines Urstoffes nicht bewusst, er gewann aber damit geradezu dasjenige, was er suchte; aus diesem beseelten Urstoffe (ἀρχή) ist die Menge der besonderen Stoffe durch Ausscheidung (ἐκκρίνεσθαι oder ἀποκρίνεσθαι) hervorgegangen und aus diesen schliesslich das ganze Weltsystem: aus dem Urstoffe nun zunächst das Warme und Kalte, aus der Verbindung derselben das Flüssige, aus diesem, welches als das eigentliche Weltentstehungselement betrachtet wird, die Erde, die Luft und der um das Ganze ringsumstehende Feuerkreis. Die Gestirne, nach der allgemein griechischen Ansicht als Götter gedacht, sind infolge des zersprungenen Feuerkreises aus radförmigen Feuerhülsen gebildet, welche von der Luft zusammengeschlossen sind. Die Erde, nach Anaximander walzenförmig, war aber ursprünglich in flüssigem Zustande und ist nur mit Hülfe des umgebenden Feuers vertrocknet, indem auch der salzig und bitter gewordene Überrest in die Meerestiefe zusammenrann. Dies führt nunmehr unmittelbar zu der Beantwortung der Alltagsfrage nach der Richtigkeit der bestehenden Lebensauffassung: Die Menschen sind, wie denn sonst auch alle übrigen Tiere aus dem Urschlamme unter dem Einflusse der Sonnenwärme entstanden. Dass es dabei nichts anderes, als eben nur das Schicksal nach ächt griechischer, ja wie wir gesehen haben, speziell jonischer Auffassung in Spiel gekommen ist, versteht sich von selbst und unser Philosoph gibt ihm auch dadurch den Ausdruck, dass er eine periodische Zerstörung und die Neuentstehung der Welt verkündet. [1]) Sein Urstoff war ja unendlich und er konnte unerschöflich für alle Erzeugnisse genügen.

---

[1]) Ich vermeide hier über die Bedeutung der Worte des Anaximander: δεδόναι γὰρ αὐτὰ (sc. τὰ ὄντα) τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν etwas zu sagen. Selbst denjenigen, welche viel Schwärmerei daraus ableiten, ist im letzten Grunde klar, dass wir nicht wissen können, in welcher Beziehung sie gesagt worden sein können. Dass sie aber nur einen bildlichen Ausdruck enthalten können, liegt auf der Hand.

Digitized by Google

Diese Lösung des Problems und die Rechtfertigung der allgemein jonischen Lebensauffassung dieses Zeitalters ist gewiss zweifelsohne überzeugend. Durch die zufällige schlammige Entstehung des Menschen wurde klar an den Tag gelegt, ob eine besondere Aufgabe für ihn überhaupt vorhanden sei. Aber jene Erklärung liess thatsächlich noch etwas vermissen; nämlich sie stimmte mit einer ächt griechischen Annahme, dass die Seele des Menschen Luft sei, nicht überein, d. h. sie konnte diese letztere nicht oder wenigstens nicht deutlich erklären. Hatte nun aber Anaximander jenen Urstoff eben deshalb angenommen, um daraus alle Erscheinungen erklären zu können, so vollendet nunmehr sein Landsmann Anaximenes jene Erklärung dadurch, dass er eben die Luft zum Urstoff hebt [1]) und durch einen doppelten Prozess der Verdünnung und Verdichtung, d. h. der Erwärmung und Erkältung das ganze Weltsystem aus derselben hervorgehen lässt. In jeder anderer Beziehung ist er mit seinem Landsmanne einverstanden. [2])

Aber wie gesagt, es ging schon aus dem Inneren der jonischen Gesellschaft selbst eine Stimme der Unzufriedenheit hervor. Sie ging mit der zunehmenden Entartung der Bevölkerung Hand in Hand. So forderte denn auch Pherekydes zu einer eigentümlichen Tugendhaftigkeit auf und führte zur Rechtfertigung dieser Lebensauffassung an, dass die Untugendhaften diese Lebensführung schwer werden büssen müssen, indem er diese Anschauung durch die Seelenwanderung bestätigte. Diese regewerdende Unzufriedenheit mit dem Bestehenden hatte angefangen, um sich zu greifen und was ein Thales und Anaximander (mit Anaxinenes) vorbrachten, um die bestehende Lebensführung zu bestätigen, enthielt gewiss auch eine Polemik gegen solche Plaudereien des Pherekydes und der Seinesgleichen; ja es war höchst wahrscheinlich der Ausdruck des Anaximander: die Dinge werden Strafe und Busse erleiden müssen, [3]) gewissermassen eine

---

[1]) Plut. plac. I, 3, 6: *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει·* darüber, dass dies die Aussicht von Anaximenes war und dass unter *ἀὴρ* nur unsere elementarische, atmosphärische Luft zu verstehen ist, vgl. m. Zeller I, S. 179.

[2]) Übrigens darf man nicht vergessen, dass mit dem Versuche des Thales und näher des Anaximander, die Lebensauffassung der jonischen Glückskinder zu rechtfertigen, schon auch für die physikalischen Betrachtungen die Grundlage gelegt wurde. In wie fern nun Anaximenes blos Physiker oder Philosoph ist, können wir wegen Mangel an weiteren Berichten nicht mehr wissen; vgl. im Text w. u.

[3]) Vgl. S. 81, Anm. 1.

Digitized by Google

höhnende Antwort auf Pherekydes' Annahme von dem Schicksal der Seele nach dem Tode; doch lässt es sich nicht minder vermuten, dass auch diese Philosophen und in erster Reihe Thales, der als Gesetzgeber und einer von den sieben Weisen bekannt ist, sich auch dieser Tendenz der Unzufriedenheit gegenüber günstig gezeigt haben. Es scheint, als ob auch Thales schon angefangen hatte, eine Reformation des jonischen Lebens durch strengere, dorische Prinzipien zu wünschen und ins Werk setzen zu wollen.[1])

Zweites Kapitel.

Der Ausbruch der Entartung und die Reformbestrebungen in Jonien.

Es ist nicht ein unpassendes und triviales Wort, dass man das Berghinauf- und Berghinuntersteigen mit dem Schicksale ebenso wie der Individuen so auch der Völker in ihrem Werden verglichen hat. Die jonische Entartung entfaltete sich heimlich im Wohlstande, aber es hatte sich gezeigt, dass, sobald sie deutlich hervorgetreten war, sobald auch ihren Höhepunkt erreicht hatte, und das ganze Jonentum der Kolonien (wie denn sonst auch die Bevölkerung der Kolonien der übrigen griechischen Stämme) war gleichsam eilig, geschwind den Weg hinunter zu machen. Man hatte langsam und langsam, wie wir gesehen haben, nacheinander alle Eigenschaften des Stammes verloren, welche nur den Erfolg des Existenzkampfes sichern konnten. Dies zeigte sich schon erst in den auswärtigen Angelegenheiten deutlich: das früher tapfere Volk verfiel jetzt unter fremder Herrschaft und zwar thatsächlich, um seine Freiheit nie wieder zu bekommen.

Aber mit dem gingen auch die inneren Wirren Hand in Hand. Das Volk war, wie schon von vornherein im Mutterlande, so auch in den Kolonien in einen wirtschaftlichen Zwiespalt getreten; es standen den wenigen Besitzenden die Unbemittelten massenhaft gegenüber.[2]) Klagte nun ein Mimnermos in seinen Elegien darüber, dass, wie es aus dem Kontrast der bestehenden Verhältnisse seiner Heimat (Smyrna,

---

[1]) So berichtet Plutarch, Agis et Cleom. 10: *ἐπεὶ Τέρπανδρόν τε καὶ Θάλητα καὶ Φερεκύδην ξένους ὄντας, ὅτι τὰ αὐτὰ τῷ Λυκούργῳ διετέλουν ᾄδοντες καὶ φιλοσοφοῦντες, ἐν Σπάρτῃ τιμηθῆναι διαφερόντως.*

[2]) Mit direkten Angaben kann ich dies gewiss nicht belegen; es ist mir wenigstens etwas diesbezügliches unbekannt. Ich werde es aber in der Folge der Darstellung indirekt bestätigen; vgl. auch weiter unten im nächsten Kapitel.

Digitized by Google

dasselbe gilt aber auch von allen anderen Kolonien) gegenüber den früheren ja den jetzigen des Mutterlandes und besonders Spartas deutlich hervorging,[1]) das heimatliche Glück verloren gegangen ist,[2]) so klagt Phokylides aus Milet über die inneren Verhältnisse Joniens. Gewiss zeigen dabei beide eine gewisse Verzweiflung: Mimnermos wirft sich wegen der Vergänglichkeit aller Dinge in den Schoss der Liebe und will unbekümmert um andere sich selbst befriedigen,[3]) und Phokylides kümmert sich höchstens nur für seine Freunde; aber bei dem letzteren macht sich schon auch ein starker Hang zur Reform und Befreiung von dem bestehenden Übel geltend, ein Hang, der gewiss, wie wir bald sehen, nicht er allein im Herzen trug.

Die Frage war nun wie diese Reform aussehen sollte. Der innere Zustand Joniens war allseitig faul: die Frauen, die hier frei gelassen wurden, waren eben so entartet[4]) wie die Männer; man sah deutlich, wie selbst die Abkunft für den Einzelnen, wenn sie nicht mit den nötigen Tugenden verbunden war, ganz und gar wertlos war;[5]) die früher im Wohlstande unbekümmerte Hingebung zu dem Aristokraten wurde durch die aufgetretene Armut hinfällig und es existierte keine Ordnung im Staate mehr;[6]) man lebte notwendig für das eigene Individuum. Versuchten nun die sogenannten sieben Weisen den Staat durch Gesetze zu reformieren, besser gesagt: in die alte Ordnung zurückzubringen,[7]) so sah Phokylides seinerseits ein, dass das Übel

---

[1]) Dass dieser Kontrast thatsächlich den Verfall zum Bewusstsein bringt, ist schon an sich klar, der Dichter erwähnt es aber auch ausdrücklich; vgl. Fr. 14 bei Bergk, Antholog. Lyr.

[2]) Otfr. Müller, Gesch. der Griech. Liter. Ich mache hier auf die schönen Worte Otfr. Müllers (Griech. Liter. I. S. 202) aufmerksam. Er sagt: „es ist wichtig, dass man sich diese Zeit lebhaft vergegenwärtige, in der von Natur edelgeartetes, grosser Einflüsse fähiges, lebhaft empfindendes Volk, dem aber die Kraft zu ausdauernder Kriegführung und entschlossenem Zusammenhalten (ich füge hinzu: nunmehr) fehlt, einen halb wehmütigen, halb leichtsinnigen Abschied von der Freiheit nimmt: es ist wichtig, sagen wir, dass man eine solche Zeit und ein solches Volk sich lebhaft denken könne, um auch von Mimnermos sich die richtige Vorstellung zu machen." Ebenso verhält es sich mit allen Zuständen in Jonien, wie ich eben zeige.

[3]) Vgl. Antholog. Lyr. v. Bergk Fr.:

τὴν αὐτοῦ φρένα τέρπε· δυσηλεγέων δὲ πολιτῶν
ἄλλος τίς σε κακῶς, ἄλλος ἀμείνον ἐρεῖ.

[4]) Vgl. die Satyren über die Weiber von Mimnermos.

[5]) Mimnermos Fr. 4. 5. 9. 12. etc.

[6]) Vgl. Memnerm. Fr.

[7]) Wir wissen von den sieben Weisen nichts Sicheres, aber alle Angaben

Digitized by Google

anderswo seine Wurzeln hatte und er wusste schon, dass man bei der Erziehung der Kinder anfangen sollte. [1]) Die Erziehung ging ja jedesmal mit den bestehenden Verhältnissen Hand in Hand, wie wir dies auch bei den Spartanern gefunden haben, und trug nun in Jonien in diesem Zeitalter gewiss einen den Verhältnissen entsprechenden Charakter. Es war nun klar und notwendig geworden, dass man auf Grund einer neuen allseitigen Lebensauffassung dem untergehenden Heimatlande helfen sollte.

Wer Augen hatte um zu sehen, der sah schon alles deutlich: der Kontrast Joniens mit Sparta war nicht klein und unbedeutend; es lag aber auch auf der Hand, dass auch die Lebensführung beider Länder und ihre Lebensauffassung eine ganz andere war. Das bestimmte nun einen Pythagoras aus Samos zum Inhalte seiner Reform der heimatlichen Verhältnisse. [2])

Wie Samos in diesem Zeitalter aussah, kann man nicht nur aus dem allgemeinen Zustande der Kolonien schliessen, sondern wir wissen auch ganz bestimmt, dass man auch hier im Luxus und Üppigkeit entartet war. [3]) Dies stellte geradezu das entsprechende Gegenbild der Spartanischen Lebensführung. Fühlte sich nun der Philosoph als den berufenen Reformator des Heimatlandes, so bestimmte ihn eben dieser Kontrast zwischen Jonien und Sparta, wie er vorzugehen hatte.

Es war nämlich schwer und Pythagoras konnte auch nicht einen grossen sachlichen Unterschied machen: war es das Spartanische Leben, die Spartanische Erziehung, was diesem griechischen Stamme in diesem Zeitalter die Ursache jenes grossen Ansehens geworden war, oder war umgekehrt jene Erziehung und jene Lebensführung bloss die notwendige Folge der Bodenbeschaffenheit und der natürlichen Anlage des Spartaners? Es war nicht allein Pythagoras, der diese Frage von der verkehrten Seite beantwortete; es ging derselbe Irrtum auch in

---

stimmen darin überein, dass sie alle Gesetzgeber gewesen sind (vgl. auch Diog. I, 40); sonst kommt hier auch der Umstand in Betracht, dass alle ausser einigen (die sogar oft auch gar nicht zu diesen sieben gezählt werden, ausser etwa Solon) alle von Jonien sind.

[1]) Vgl. Fr. 6. 9. 14. Er sagt: *χρὴ παῖδ' ἔτ' ἐόντα καλὰ διδάσκειν ἔργα.*

[2]) Dass Pythagoras schon in Jonien thätig war, ehe er nach Grossgriechenland auswanderte, ist über allem Zweifel (vgl. Zeller, I, S. —) und man wird sich nicht eine Konstruktion der Ereignisse von meiner Seite denken können.

[3]) Hier vgl. man die Worte Diodors (excerpt. de virt. et vit. VI—X 554): *καὶ τοὺς ἐντυγχάνοντας ἀπέτρεπεν ἀπὸ τῆς πολυτελείας καὶ τρυφῆς, ἁπάντων διὰ τὴν εὐπορίαν ἐκκεχυμένων εἰς ἄνεσιν καὶ διαφθορὰν ἀγεννῆ τοῦ σώματος καὶ ψυχῆς.*

Digitized by Google

späteren Zeiten vor sich.[1]) Man konnte sich nicht denken, dass die Sache sich vielmehr umgekehrt verhielt, und es zieht nun auch Pythagoras aufs Feld, mit einem dorischen Lebensbilde die Heimat zu reformieren, ohne sich erst darüber Rechenschaft geben zu wollen, ob er etwas Mögliches versuchte.

Wie dem nun aber auch sei, Pythagoras geht der Sache auf den Grund: gegenüber der bestehenden luxuriösen Lebensführung empfiehlt er die Mässigkeit, und die geschlechtliche Ausgelassenheit meint er mit einer Regelung dieses Verkehrs auf den richtigen Weg zu bringen; sonst aber vermeidet er es nicht, ihn sogar ganz und gar zu verbieten; er sah ja in Jonien deutlich, wie man wegen einer momentanen Lust sich selbst herabliess. Diese Vorschläge betrafen aber nur noch das gesellige Leben. Aber nicht minder litt unter solchen Zuständen auch das staatliche Leben Joniens; es verursachte ja, wie wir gesehen haben, das eine Übel das andere. Ist es nun geradezu das Bindeglied zwischen beiden, dass Pythagoras den Eid verbietet, oder dass er gar wenigstens den Meineid, wenn der Eid nicht zu vermeiden ist, aufgehoben sehen möchte, so wusste er schon aus eigener Erfahrung auf dem vaterländischen Gebiete, dass die Gesetzlosigkeit das grösste Übel ist und er war nun der festen Überzeugung, dass dieser Zustand nur in der Art und Weise vermieden werden konnte, dass jedem Staatsbürger seine Stelle im Ganzen bestimmt werde und dass die Regierenden und Regierten sich gegenseitig lieben. Die erste Bedingung des Fortbestehens dieses Zustandes ist sodann, dass man nicht leichtsinnig die Gesetze des Vaterlandes mit fremden vertausche.[2]) Diese hierarchische Einordnung der Bürgerschaft im Staate findet schliesslich ihren Gipfel darin, dass es empfohlen wird, Achtung und Ehrfurcht vor den Eltern und überhaupt den Älteren zu haben.

Hing nun die Möglichkeit der Durchführbarkeit dieses Lebensbildes davon ab, dass es dem Staate überlassen wurde, für die Erziehung der Kinder zu sorgen und bildete die erste Regel in dieser Richtung die Gewöhnung an die Mässigkeit, so liegt der Kern aller dieser Bestimmungen darin, dass es darauf ankommt, die Gottheit zu verehren und zu versuchen, ihr ähnlich zu werden.[3]) Dies beruht

---

[1]) So bei Plato etc., wie wir sehen werden.

[2]) Pythagoras, falls nämlich diese Bestimmung von ihm herrührt, war sich auch dessen nicht bewusst, dass sie ihre Spitzen geradezu gegen ihn und sein Unternehmen kehrte.

[3]) Zeller täuscht sich, wenn er auch die pythagoreische Theologie als ein

Digitized by Google

nämlich darauf, dass die Pythagoreer höchst wahrscheinlich von den orphischen Mysterien die Lehre von der Seelenwanderung hernehmen; denn daraus geht nunmehr klar hervor, dass die Verbindung der Seele, welche allerdings ganz materiell gedacht wird, mit dem Körper die Reinigung derselben bezweckt. [1]) So kommt es denn auch, dass hier konsequenter Weise auch die Dämonenlehre hervortritt: die Dämonen bilden Mittelwesen zwischen Gott und dem Menschen.

Dass eine derartige Lebensauffassung thatsächlich ganz aus der Luft gegriffen worden wäre, wenn nicht näher angegeben werden könnte, worin ihre Notwendigkeit beruht, liegt schon von vornherein auf der Hand. Wäre sie nämlich mitten in Sparta ausgesprochen und gepredigt, so wäre eine jegliche Begründung derselben ebenso überflüssig, ebenso wenig es nötig war, sie dem Spartaner zu empfehlen: er lebte ja schon danach und er bedurfte keiner besonderen Aufforderung. Aber anders verhielt es sich mit Jonien; hier trat jene Lebensauffassung einer bestehenden Lebensauffassung geradezu feindlich gegenüber und man hatte notwendig erst zu zeigen, dass das Bestehende nicht das richtige sei, und nun nach der Zerstörung desselben es mit dem Neuen zu ersetzen.

Aber die Zustände selbst kamen dem Pythagoreischen Lebensbilde zur Hülfe: Jonien hatte, wie es schon niedergekommen war, [2]) gefühlt, dass es unmöglich den richtigen Weg ging. Aber nichtsdestoweniger war den Joniern unmöglich, eine dorische Lebensweise zu

---

loses Glied der Philosophie der Pythagoreer betrachtet. Es ist aber auch die Lebensauffassung als Ethik derselben nicht von jener abhängig, sondern vielmehr umgekehrt. Dies ist mit dem ganz ähnlich, was wir bis hieher von den Griechen wissen: Der Hellene hat sich nicht erst seine Götter geschaffen und dann sich nach ihnen gerichtet, sondern umgekehrt sich selbst in der Gottheit idealisiert. Wir haben gesehen, wie jedes griechische Land seine Götter sich ähnlich gedacht und seine Eigenschaften in vollem Masse auf jene übertragen hat. Man hat also in der Person Gottes alle Merkmale oder vielmehr alle zeitlichen Tugenden eines jeden Volkes zusammen, und in diesem Sinne bildet auch die Gottverähnlichung, wenn sie nämlich überhaupt von Pythagoras als Grundsatz der Lebensführung angesehen wurde, den Gipfel, ja eigentlich den Kern der ganzen pythagoreischen Lebensauffassung. Dies sogar umsomehr, je wahrscheinlicher es ist, dass sie darunter nicht beliebig einen jeden Gott eines jeden Landes, sondern nur Apollo, den eigentlichen dorischen Gott verstanden. Dies können wir aus ihrer Apolloverehrung höchst wahrscheinlich unfehlbar schliessen, wie es denn auch mit dem Charakter ihrer ganzen Lebensauffassung am besten passt.

[1]) Vgl. bei Zeller I, S. 383 ff.

[2]) Vgl. auch in der Einl. S. 26 f.

Digitized by Google

adoptieren, deren Richtigkeit und Glaubwürdigkeit ihnen nicht erst gezeigt werde. Man sollte klar auseinandersetzen, warum die neue Lebensauffassung die alte zu ersetzen hatte, und das war es denn, was die Pythagoreer nötigte, den Nachweis zu liefern suchen, dass in dieser Lebensauffassung ein Gesetz obwaltet, welches geradezu das allgemeine Weltgesetz ist: das ist die Harmonie. [1])

---

[1]) Somit ist nun klar, dass die sogenannte Metaphysik oder Naturbetrachtung auf Grund der Ethik entsteht und nicht umgekehrt, wie Zeller meint. Allerdings sind wir nicht mehr imstande, die eigentlichen Theorien und Lehren des Philolaus von den ursprünglichen zu unterscheiden; aber es liegt schon der Natur der Sache gemäss auf der Hand, der Meinung zu sein, dass Pythagoras selbst, das heisst die ursprüngliche Lehre, eine Lebensauffassung, und zwar die dorischen Verhältnisse als Basis gehabt hat und indem diese als eine Harmonie aufgefasst wurde (s. nächste Anm.), schloss sich daran nunmehr auch die Erklärung des ganzen Himmels; dies wäre ja ein Beweis für die Berechtigung seiner Lebensauffassung als einer Harmonie. Zellers Meinung ist richtig, dass eine wissenschaftliche Bestimmung der Ordnung von den Pythagoreern „in allem Anderen mehr, als im Thun der Menschen aufgesucht wird, dass sie zunächst und am unmittelbarsten in den Tönen, weiter im Weltgebäude ihren Ausdruck findet, die sittlichen Thätigkeiten dagegen nach harmonischen Verhältnissen zu ordnen, nirgends ein Versuch gemacht wird." Aber es ist hier erst notwendig, dass man jenen Unterschied zwischen dem ursprünglich Pythagoreischen und dem späteren machen könne und wenn somit bewiesen worden wäre, dass dieses Verfahren selbst von den ersten Pythagoreern vorgenommen wurde, so wäre doch nichts mehr als nur das gewonnen, dass sie es ernst genommen hatten, die Harmonie als universell, als Weltgesetz zu beweisen. Die Pythagoreer führen ja die Tugenden auf Zahlen zurück und dies spricht eben gegen, aber nicht für die Anschauung Zellers, wie er der Meinung ist. Wenn wir die mythischen Personen ausser Acht lassen, so steht es fest, dass Terpander die musikalische Harmonie mit Zahlen bestimmte: dieselbe war also schon im ganzen Griechenland bekannt; führte nun Pythagoras die Tugend auf Zahlen zurück, so thut er weiter nichts, als eben nur die aufgestellte (dorischen Verhältnissen angemessene) Lebensauffassung mit dem in Sparta am besten gepflegten, mit der Musik, in ein einheitliches System bringt. Zeller sagt ferner: „Schon an sich selbst ist ein solches Verhältnis des Denkens zu seinem Gegenstande kaum denkbar; wo vielmehr die wissenschaftliche Untersuchung so ganz überwiegend vom ethischen Interesse ausgeht, wie man dies bei den Pythagoreern annimmt, da müsste sie, sollte man glauben, auch den ethischen Fragen sich zuwenden, und statt der arithmetischen Metaphysik und der Kosmologie eine selbständige Ethik erzeugen" — dies sind aber lauter Worte ohne Bedeutung; erstens ist von keiner Ethik im modernen Sinne die Rede und zweitens als ob die ethischen Anschauungen, so weit sie ein Lebensbild entwerfen, unabhängig von den Zeitverhältnissen hätten fabriziert werden können! als ob selbst in der neueren Philosophie bis heute herab jemand eine selbständige Ethik erzeugt hätte. Im Verlaufe meiner Untersuchungen wurde deutlich bewiesen und jene Worte widersprechen von vorneherein geradezu der wahren Auffassung der bis-

Digitized by Google

Es kommt also nunmehr darauf an, dass der Pythagoreismus beweise, dass alles eine Harmonie bilde, damit denn seine Lebensauffassung an Bedeutung gewinne.[1]) Denn es könnte ihm schliesslich auch zugegeben werden, dass sein Lebensbild diese Harmonie verwirklicht, aber es bliebe doch immer noch die Frage unbeantwortet, warum man im Leben des Alltags dieselbe verwirklichen sollte. Ganz

---

herigen Philosophie, welcher Zeller thatsächlich nicht im geringsten nahe kommt. Was insbesondere die Pythagoreer anbetrifft, so hält er ja auch dem Satze ganz fest, dass „die Forschung über das Wesen der Natur und nicht die Ethik in der Richtung der damaligen Wissenschaft lag" — ein Satz, den ich schon im Anfange im allgemeinen, aber auch im besonderen in dem Sinne widerlegt habe, als ich ja bis hieher gezeigt habe, wie die Philosophie die einzig damalige Wissenschaft war; sie war aber eben eine Lebensauffassung und keine Naturforschung.

Beiläufig möchte ich noch auch erwähnen, dass Zeller den Satz „*οὐκ ὀρθῶς δέ*" der gross. Mor. I, 1. 1182 a 11, wo gesagt wird: „*πρῶτος μὲν οὖν ἐπεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὀρθῶς δέ*" ganz willkürlich erklärt, indem er diesen Satz durch die Worte wiedergibt: „aber er sei dabei nicht in das eigentümliche Wesen der ethischen Thätigkeit eingedrungen." Ich finde keinen derartigen Sinn in jenem griechischen Satze. Er stellt einfach das Urteil des Verfassers dieser Moral von seinem Standpunkte aus; es heisst: „Pythagoras ist nun der erste gewesen, der versucht hat über Tugend zu handeln, aber nicht richtig (d h. gehandelt hat); diese Erklärung bestätigen die unmittelbar darauffolgenden Worte: „*τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος*"; und dies heisst: „denn, indem er die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, so machte er keine passende Betrachtungen über die Tugenden; denn es ist die Gerechtigkeit nicht eine Zahl gleich vielmal gleich." Ich weiss also nicht, wo Zeller den Satz gefunden hat: „.... nicht in das eigentümliche Wesen der ethischen Thätigkeit eingedrungen." Dies in Zusammenhang mit dem, was sonst Zeller I, S. 335 ausführlich bespricht, ins Auge zu fassen ist von Wichtigkeit.

[1]) Zeller spricht von einer wissenschaftlichen Behandlung der Ethik und ist der Meinung, dass die pythagoreische Ethik keine Spur davon zeigt und auf Grund einer Zitate von der grossen Moral fügt er weiter hinzu, dass „der Standpunkt des Pythagoreismus überhaupt nicht der einer wissenschaftlichen Ethik war." Ich lasse nun ruhig ganz dahingestellt sein, was er unter einer wissenschaftlichen Ethik versteht. Ich nehme blos an, dass es wissenschaftlich sei, den (oder irgend einen) Grund anzugeben, warum so und nicht anders. Gesetzt nun dies, so möchte ich doch gern wissen, ob es z. B. mit der Platonischen Ethik besser steht als mit der Pythagoreischen; wie der erstere alles auf das Gute zurückführt, so gibt auch der letztere die Harmonie als den Grund des So- und nicht Anders-sein-sollens. Wenn Pythagoras die Gerechtigkeit als *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος* bezeichnet hat, so hat er ihr eben ihren Platz in der allgemeinen Harmonie angewiesen, und somit seinerseits dieselbe bis auf den letzten Grund zurückgeführt. Die Harmonie bildet gleichsam das Wesen des Griechen und sie braucht auch nicht näher begründet zu werden; vgl. nächste S. Anm. 1.

Digitized by Google

gewiss war sie gleichsam das Wesen des Griechentums, aber eben wo es von dem ursprünglichen Charakter des Stammes abgefallen war, da war aus ihm thatsächlich eine Disharmonie geworden; es war an eine extreme Lebensweise gefallen, von der man es herauszuziehen versuchte. Es lag also die Notwendigkeit auf der Hand, dem abgefallenen Griechen zu zeigen, dass die gepredigte Lebensauffassung ihn in dem Sinne zu der Harmonie zurückführte, als sie ja nur ein Teil der Weltharmonie in sich enthielt. [1])

Wie ernst es unser Philosoph mit der dorischen Lebensführung genommen hatte, wurde zwar schon aus dem Inhalte seiner Reformation klar, aber nicht minder spricht auch die Bestätigung dieser seiner Lebensauffassung durch die Harmonie dafür. Sparta ist das einzige Land, wo die Musik gründlich und in hohem Interesse, nämlich im Interesse des Gemüts, gepflegt wurde. Aber es war schon hier auch der Weg erleichtert, wie man sich jene Beweisführung vornehmen könnte. Dadurch dass Terpander die Harmonie in Zahlenverhältnisse gebracht hatte, wurde dem sonst an sich abstrakten Probleme eine ganz reelle, praktische Wendung gegeben.

Nämlich: die unmittelbare Grundlage und Bedingung d. i. gleichsam die Voraussetzung für die Gültigkeit der Pythagoreischen Lebensauffassung, ist zwar, wie gesagt, die Harmonie,[2]) diese sozusagen instinktive Eigenschaft des Griechen; versuchen aber die Pythagoreer nunmehr dieselbe als das Gesetz des ganzen Weltsystems zu beweisen, so machen sie in der That dadurch einen ihnen allein eigentümlichen Sprung, dass, indem die Harmonie mit Zahlenverhältnissen dargethan wird, sie ohne Scheu sofort die Zahlen selbst in Harmonie und sodann sogar in das Wesen der Dinge verwandeln. [3])

---

[1]) Ausserdem soll man nicht vergessen. dass auch die Beweisführung und Begründung einer gewissen Anschauung von den Zeitverhältnissen bedingt wird. Wären zur Zeit des Pythagoras die Sophisten da, um ihm zu bestreiten, dass die Harmonie das zu Verfolgende ist, so hätte er jedenfalls erst diese letztere zu begründen versucht. Doch dass er dies letztere gar nicht unternommen hat, dürfen wir nicht einmal behaupten; denn wie sonst auch Zeller sagt, es fehlt uns bloss an diesbezüglichen Überlieferungen. Das angenommene Verhältnis wäre nämlich wie z. B. dasjenige der Rationalisten zu Kant; die ersteren führen alles auf die Erkenntnis a priori, weil diese noch gar nicht angegriffen wurde, so bald dies aber geschieht, so versucht Kant sie erst zu begründen.

[2]) Siehe die vorangehenden Anmerk. Philolaus definiert später die Harmonie seinem dialektischen Verfahren gemäss (vgl. Anm. 2), als „Einheit, des Mannigfaltigen und Zusammenstimmung des Zwiespaltigen“ (vgl. Zeller I, S. 257).

[3]) Richtig ist die Meinung Zellers über den Ausgangspunkt des Pytha-

Digitized by Google

Das Wesen aller Dinge ist also nach den Pythagoreern die Zahl. Jedoch ist es höchst wahrscheinlich, dass sich der Zwiespalt schon

---

goreischen Systems, doch ist es sehr merkwürdig, dass er sodann in der Behandlung der einzelnen Teile nicht dieselbe Reihenfolge innehält; er behandelt erstens die Zahlen und ihre Elemente und sodann kommt er zur Harmonie, als wäre sie das Band, welches für die Verknüpfung der Grundbestandteile der Dinge von ungleicher und entgegengesetzter Beschaffenheit, „wenn irgend etwas aus ihnen entstehen sollte", nötig ist. Diese Ansicht aber, abgesehen davon, dass sie der Meinung von dem Ausgangspunkte des Systems widerspricht, ist auch nicht richtig, denn Philolaus kann wohl, wie Zeller selbst dieser Meinung ist, seine Anschauungen dialektisch so geordnet haben, dass die Lehre von dem Begrenzten und Unbegrenzten an die von der Zahl und Harmonie münde, aber schwerlich so auch Pythagoras selbst oder der ursprüngliche Pythagoreismus. Es ist ganz trefflich bemerkt und es stimmt auch mit der Aristotelischen Angabe über die Pythagoreer (Metaph. I. 5.) überein, „dass den Ausgangspunkt eines so alten und durch keine früheren wissenschaftlichen Entwicklungen vorbereiteten Systems die einfachste und der Beobachtung noch am nächsten stehende Vorstellung gebildet hat, dass daher der minder entwickelte und unmittelbarer an die sinnlich wahrnehmbaren Verhältnisse anknüpfende Gedanke: Alles ist Zahl früher war, als . . ."; aber wie hätten die Pythagoreer zu dieser Zahl selbst kommen können, wenn sie nicht mit der Reformation der bestehenden Lebensführung beschäftigt, ihre Aufmerksamkeit auf die Harmonie gerichtet hätten, welche, wie schon oftmals erwähnt, in Zahlenverhältnis, also in Zahlen gebracht worden war? Allerdings sagt Aristoteles in jener Stelle darüber nichts, aber eben, weil es ihn gar nicht interessierte; denn er bespricht die στοιχεῖα und nur gelegentlich und beiläufig erwähnt er, wie man zu diesen gelangt ist; doch allein der Satz „ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους" genügt für die grosse Wahrscheinlichkeit der Ansicht zu sprechen, dass der eigentliche Ausgangspunkt des Systems die Harmonie ist; denn wie kommt Aristoteles sonst bei der Fortsetzung jener Darstellung plötzlich darauf, die von ihm schon besprochene Reihenfolge zu verlassen und mit Umkehrung derselben auf einmal behaupten „καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν (sc. ὑπέλαβον)"? Dieser Satz enthält die höchst wahrscheinlichste Entwicklungsform des pythagereischen Systems, was auch sonst dem angemessen ist, was schon über ihre Lebensauffassung gesagt worden ist; m. vgl. auch Strabo II, 468: καὶ καθ' ἁρμονίαν τὸν κόσμον συνεστάναι φασι (sc. die πυθαγόρειοι und wahrscheinlich auch Πλάτων)"; besonders Athen XIII, 632, b: Πυθαγόρας . . . . . καὶ τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν διὰ μουσικῆς ἀποφαίνει συγκειμένην, wo unmittelbar der musikalische Anfang der Harmonie und des Systems angegeben wird, was ich schon S. 88, Anm 1 und S. 89 f. angenommen habe. Dass Zeller diesen musikalischen Ursprung der Harmonie ohne Grund vernachlässigt, ja verkennt, — ein Irrtum, der eben auch seine sonstigen Anschauungen über das ganze pythagoreische System bedingt, geht am deutlichsten daraus hervor, dass er eben willkürlich annimmt, dass die Pythagoreer vielmehr die Verknüpfung von Entgegengesetztem Harmonie nennen und „auf dieselbe die Verhältnisse der musikalischen Harmonie" übertragen. Das ist so willkürlich gesagt, wie nichts anderes; aber warum soll

Digitized by Google

von Anfang an in die pythagoreische Schule eingeschlichen hatte: man schloss sich nicht nur jener ursprünglichen naiven Vorstellung an, dass die Zahl die Substanz der Dinge sei, sondern man nahm auch an, dass die Zahl gleichsam das Muster ist, wonach sich die Dinge richten, dass nämlich diese letzteren durch Nachahmung jener entstehen. [1]) Jedoch kam es bei dem eigentlichen Probleme nicht geradezu darauf an.

Die pythagoreische Zahlenlehre wird nunmehr fortgesetzt; die Zahlen sind teils ungerade (περισσόν) und teils gerade (ἄρτιον) und denselben kommt noch die gerad-ungerade Zahl (ἀρτιοπέρισσον) hinzu. Nun erklärt man weiterhin das Ungerade als das Begrenzte und das Gerade als das Unbegrenzte (weil nämlich die genaue Zweiteilung möglich oder unmöglich ist), und so behauptet man, alle Dinge bestehen aus dem Begrenzten und Unbegrenzten, oder kurz und etwas abstrakter gesagt, aus dem Entgegengesetzten. Man gab dieselben dem Volksglauben gemäss auch als das Vollkommene (das Ungerade, Begrenzte) und Unvollkommene (das Gerade, Unbegrenzte) an. Man nannte die Zahl Eins den Anfang wie denn der Zahlen so auch eines jeglichen Lebens; man legte sodann durch eine Zahlendeutung der Dekas die höchste und erhabenste Bedeutung bei; denn sie enthält in sich alle vorangehenden Zahlen und diejenigen über zehen werden nur durch die Wiederholung der zehen ersten gewonnen. An Bedeutung steht ferner der Dekas auch die Vierzahl gleich; denn sie ist einerseits die erste Quadratzahl und andererseits auch die Vereinigung der ersten vier Zahlen, deren Summe die Zehenzahl gibt.

Nunmehr entsteht durch die Entwicklung der Zahl Eins alles was existiert und benannt wird. [2]) Abgesehen von den Tugenden, ja

nicht eher das unmittelbar auf der Hand liegende wahr sein? Ich wiederhole es: die Griechen haben von jeher ihre Musik; Terpander drückt die Harmonie mit Zahlenverhältnissen aus; der Grieche ist ursprünglich ein naiver Realist, wie dies auch Zellers Meinung ist; nun überträgt man das Zahlenverhältnis und die Zahlen auf alle Dinge überhaupt, wo man eine Harmonie zu finden glaubte, nicht umgekehrt, wo die Zahlen, die Harmonie; nun machen die Pythagoreer einen Schritt weiter, d. h. einen Sprung und halten die Dinge selbst für Zahlen ganz ähnlich, wie sie schon die Harmonie für Zahlen gehalten haben.

[1]) So lässt sich wohl die schwankende Ansicht des Aristoteles erklären, der beides auf die Pythagoreer zurückführt und wir haben keinen Grund, dies anderswie deuten zu wollen, wie es Zeller thut. Vgl. Arist. Metaph. I, 5. u. III, 5, 1002, a, 8; nun vgl. m. die Stelle daselbst XIII, 6. 1080, b, 16. u. XIV, 3. 1090, a, 20 etc. etc. mit der Stelle daselbst I, 6, 987. b, 10. u. noch auch die allgemeine Stelle hier oben citiert Metaph. I, 5, wo gesagt wird: ὑεωρεῖν ὁμοιώματα.

[2]) Es soll hier bemerkt werden, dass die Zahl Eins nicht der Gottheit

Digitized by Google

überhaupt den Eigenschaften und den Verhältnisbegriffen etc., welche durch Zahlen bestimmt werden, d. h. welche dem Wesen nach thatsächlich Zahlen sind, bestehen auch die Körper, wie schon gesagt, aus Zahlen. Die Pythagoreer erklären nicht nur die geometrischen Figuren, sondern auch durch eine Übertragung der Gestalt auf das Wesen selbst, das körperliche durch Zahlen. [1]) Wie der Punkt Eins, die Linie die Zweizahl, die Fläche die Dreizahl, der Körper die Vierzahl war, so nannte man auch das Element, woraus die Welt enstanden sein soll, die Zahl Eins: die Zahl Eins bringt ja auch die übrigen Zahlen hervor.

Dieses Element ist nun den Pythagoreern das Feuer, und man kann sogar sagen, dass für sie keine andere Annahme natürlicher war als diese. [2])

---

identifiziert und entweder als das Ungerade (das Begrenzte) dem Geraden, der Materie (dem Unbegrenzten), oder als die Einheit, der Zwei- oder Vielheit gegenüber gestellt werden kann. Nach dem einzig glaubwürdigem Zeugnisse des Aristoteles verstanden die Pythagoreer (hier handelt es um die ältesten Pythagoreer) unter dem Eins nur die Zahl Eins durch deren Wiederholung die übrigen entstehen. Auch sind wir nach der altgriechischen Gottesauffassung geradezu berechtigt, anzunehmen, dass selbst die Gottheit, wie die übrigen Dinge, erst aus Zahlen entstehen. Es können also auch die pythagoreischen Zahlen unmöglich als räumliche Grössen verstanden werden. Allerdings ist in diesem Falle fast unbegreiflich, wie sie sich nun die Entstehung der räumlich ausgedehnten Dinge aus Zahlen gedacht haben; aber durch die entgegengesetzte Annahme, welche auch gar nicht als pythagoreisch anzusehen ist, wird jene Schwierigkeit nur auf ein anderes Gebiet verlegt; denn die Zahl ist das Wesen aller Dinge überhaupt, also auch der Tugenden. „So wenig sich daher behaupten lässt, die Körper seien den Pythagoreern nichts Materielles, weil sie aus Zahlen bestehen sollen, ebensowenig dürfen wir umgekehrt schliessen, die Zahlen müssen etwas Körperliches sein, weil sie sonst nicht Bestandteile der Körper sein könnten; sondern bei den Körpern wird an das gedacht, was sich der sinnlichen Wahrnehmung, bei den Zahlen an das, was sich dem mathematischen Denken darbietet und beides wird unmittelbar identisch gesetzt, ohne dass man die Unzulässigkeit dieses Verfahrens bemerkte.“ Zeller, I, S. 279.

[1]) Darüber Näheres bei Zeller I, 1. S.

[2]) Man erblickt gewöhnlich bei der Wahl der älteren Philosophen ihrer Elemente für die Weltkonstruktion gleichsam ein Spiel, worin sich aber zugleich auch der Versuch verraten soll, das Wahre zu finden. Man vergisst aber dabei gar zu schnell, dass man mit gleichem Rechte auch die modernen Systeme, wo die Vernunft, die Idee, der Wille oder sonst was ähnliches zum Weltsubstrate gemacht werden, als das nämliche Spiel ansehen kann. Soll dies aber nicht der Fall sein, weil hier in den letzteren ein innerer Grund vorliegt, so gilt dasselbe auch von den ältesten Systemen. Es ist eine grosse Täuschung, zu meinen, in der ältesten Philosophie seien die vorkommenden Elemente in der Entwicklung des Denkens und der Beobachtung durch ihr Dichter- oder Dünnen-, Leichter- oder Schwerer-

Digitized by Google

Griechenland besass eine grosse Anzahl heilkräftiger warmer Quellen (ζέον ὕδωρ)[1]; besonders bekannt und berühmt waren die sogenannten Ἡράκλεια λουτρά (Wildbäder). Fasst man nun auch die vulkanische Bodenbeschaffenheit der Inseln des aegaeischen Meeres ins Auge, so lässt sich gleich einsehen, wie es dem Griechen eine unmittelbare Thatsache war, dass das Innere der Erde Feuer ist, von dem nicht nur die Sage, sondern auch die Geschichte Griechenlands zu erzählen weiss.

Es war also auch nichts natürlicheres, als dass Pythagoras in der naivsten Zeit des Griechentums eben dieses Feuer als das Weltbildende Element proklamiere. Der Sitz dieses Feuers ist die Mitte des Weltganzen; es heisst das Eins, weil nämlich von ihm alles wird, und Göttermutter, weil die aus ihm entstandenen Weltkörper für Götter gehalten werden; so wird denn sodann auch sein Sitz Hestia etc. genannt.

Aus dem Feuer gehen nun der pythagoreischen Zahlenlehre gemäss zehen himmlische Körper, d. i. von dem entfernsten angefangen, der Fixsternhimmel, die fünf Planeten, die Sonne, der Mond, die Erde und als Zehentes die Gegenerde, hervor, welche sich auch um jenes Feuer, welches in der Mitte des kugelförmigen Weltalls liegt, von West nach Ost bewegen.[2] Liessen sie nun weiter wiederum das Feuer (d. h. eine Ausstrahlung des Zentralfeuers)[3] den Umkreis des

---

sein bedingt. Solche und ähnliche Ansichten sind von vornherein falsch. Die Elemente der Weltentstehung der ältesten Philosophie sind unmittelbar bewiesene Thatsachen; aber auch nur unmittelbar bewiesen sind sie; denn ein logischer Beweis ist nur da vorhanden, wo das Angenommene sofort auch bestritten wird oder schon bestritten worden ist (s. o. S. 90,1). So verhält es sich gewiss in letztem Grunde z. B. auch mit der Hegelschen sich selbst entwickelnden Vernunft oder Idee. Der Unterschied ist nur das, dass die ältesten Philosophen sozusagen geozentrisch, die modernen aber anthropozentrisch verfahren; sonst hat Hegel oder irgend ein ähnlicher sowenig bewiesen, dass wirklich die Idee das Weltsubstrat ist, so wenig auch die ältesten Philosophen es sich zur Aufgabe gemacht hatten, ihre Elemente der Weltentstehung systematisch, ja überhaupt zu beweisen. Vielmehr ist der Beweis in beiden Fällen unmittelbar gegeben.

[1] M. vgl. Pausanias III, 24, 7. IV, 35, 10—12; u. Unger Reise in Griechenland S. 26 f.

[2] Die weitere Erklärung dieser Pythagoreischen Ansichten, was nämlich die besonderen Bewegungen der Himmelskörper und den Fortschritt in denselben von den gewöhnlichen Anschauungen darüber anbetrifft, gehört zur Geschichte der Astronomie, aber nicht hierher.

[3] Dies nehme ich an auf Grund der Worte bei Stob. Ekl. I, 488: ..... πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον (sc. πῦρ).

Digitized by Google

Weltalls bilden, so geht doch von der Annahme der Gegenerde deutlich hervor, dass der Hauptzweck sich danach richtete, die Harmonie zum Weltgesetz zu machen. Die Gegenerde ist nichts, was sie hätten sehen oder sich gar sonst denken können, wenn sie nicht mit Zahlen beschäftigt wären. [1])

So war nun Pythagoras durch seine Lebensauffassung, welche er als Harmonie betrachtete, darauf hingewiesen, die Harmonie als das allgemeine Gesetz zu beweisen. Um deswillen hat er notwendig Kosmologie getrieben, in welcher die Zahl, d. i. die Harmonie im Allgemeinen ihre Anwendung gefunden hatte, ganz gleich ob natürlich oder gekünstelt. Es hat sich nunmehr am Ende auch herausgestellt, dass sogar die musikalische Harmonie in engerem Sinne auch im Himmel, in der Sphärenharmonie ertönt, wenn gleich wir sie aus Gewohnheit nicht mehr wahrnehmen. So ist aber die Harmonie sowohl im allgemeinen Sinne als auch speziell als musikalische Harmonie, als das Weltgesetz bewiesen worden. So wurde nun auch dem Jonier klar, worauf die Richtigkeit und allgemeine Gültigkeit der Pythagoreischen Lebensauffassung beruhte. [2])

Aber wie unmöglich es war, dass die Jonier diese mit grosser Bemühung zum allgemeinen Weltgesetze gehobene Lebensauffassung annehmen, wusste Pythagoras von vornherein nicht; er wusste eben nicht, erstens, dass nicht ein jedes Land für dieselbe Lebensweise bestimmt war und zweitens, dass eine Reformation nur unter ganz anderen Bedingungen und mit einem ganz anderen Reformprogramme verwirklicht werden konnte. Pythagoras, indem er die Spartanische Lebensführung nach Jonien versetzen wollte, arbeitete thatsächlich wie alle modernen Philosophen, welche ihre Lebensbilder in Studierstuben entwerfen, welche gewiss nur Plaudereien enthalten können. Ausserdem aber waren auch die jonischen Verhältnisse nicht so, dass geradezu eine jegliche Reformpredigt, welche gewiss nur das

---

[1]) Ich glaube, die Aristotelischen Worte (de coelo II, 13,): *οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν* sprechen genügend für meine Ansicht, zu der ich nunmehr im Texte zurückkehre.

[2]) Zur Bestätigung meiner Ansicht von der Harmonie als der Voraussetzung der Lebensauffassung und der Ursache der kosmologischen Untersuchungen der Pythagoreer möchte ich hier an letzter Stelle auch daran erinnert haben, wie von Pythagoras erzählt wird, dass er die Sphärenharmonie vernahm — ein Geschichtlein, welches mindestens so viel Wahrheit enthält, dass der Meister von der Harmonie eben durchdrungen, dass sie ihm zum Fleisch und Blut geworden war, und er infolge dessen überall die Harmonie erblickte.

Digitized by Google

Entgegengesetzte des Bestehenden enthält, ohne weiteres angenommen und für eine gewisse Zeit verwirklicht werde. Dies ist bei der christlichen Reformation der Fall gewesen, aber es war damals auch die Welt dazu bestimmt und Christus predigte auch nichts anderes, als was sich eben aus den bestehenden Verhältnissen als ein Wunsch ergab. Aber anders lagen noch die Dinge in Jonien. Allerdings arbeiteten alle diese Kolonien schon rasch an ihrer Korruption, aber wir haben auch gesehen, dass sie eben auch noch nur arbeiteten; das Werk war noch nicht vollendet. Ausserdem hatte dieser jonische Verfall einen ganz anderen Grund und es handelte sich nur noch um einen Kampf zwischen zwei Parteien, den Reichen und den Armen; man war noch nicht in Verzweiflung geraten, um die Hände in den Schoss zu legen. Dies war im Zeitalter der Erscheinung Christi der Fall und dem hat er seinen Sieg zu verdanken — Pythagoras aber hat lernen müssen, dass er nicht der berufene Reformator der jonischen Heimat war, dass es gleichsam eine freche Zumutung war, in der Heimat fremde Sitten zu predigen. [1]) — Pythagoras hat das Vaterland verlassen müssen. [2])

---

[1]) In diesem Sinne verstehe ich auch das Wort des Jamblichus (20. 28), dass Pythagoras Samos verlassen haben soll, weil die Samier kein Verständnis für Philosophie hatten.

[2]) Pythagoras geht nach Grossgriechenland nach den dorischen Kolonien also zu den Geistesverwandten und in Kroton begründet er die Pythagoreische Schule. Die Aufnahme in diesen Bund erfolgte nach strenger Prüfung in der Lebensweise; dass hier auch jene Lebensprinzipien in erster Reihe zur Anwendung kommen, versteht sich von selbst, was eben auch die Zusätze der späteren Berichterstatter, von denen wir bezüglich des Pythagoreischen Lebens allerhand Erzählungen hören, unglaublich macht. Es ist aber der Natur der Sache gemäss, wenn wir von den Pythagoreern hören, dass sie vorzugsweise die Mathematik pflegten; wie weit aber der überlieferte Autoritätsglaube an Pythagoras (αὐτὸς ἔφα), welcher jeden Zweifel an die Lehre der Schule aufheben sollte, richtig ist, oder, wenn es vielleicht ursprünglich der Fall, in wie weit er doch später zur Geltung gekommen war, können wir nicht wissen. Es macht sich sogar eine starke Opposition dagegen geltend, welche bewirkte, dass der Pythagoreismus später nicht nur mit den Orphischen Mysterien in Zusammenhang gebracht, sondern auch von verschiedenen Anhängern der Schule, so insbesondere von Philolaus, vielfach ergänzt und verschiedentlich weiter geführt und vervollständigt wurde. Das sind aber Zusätze, welche der Pythagoreismus nach der Richtung der Jonischen, spezieller Athenischen Philosophie erfährt und also auch daselbst besprochen werden müssen. Es sind gleichsam ein Versuch, diese Lebensauffassung auch mit derjenigen der Jonier zu versöhnen und ihr auch bei diesen Eintritt zu verschaffen. Die Pythagoreische Lehre hat sich von Kroton bald in fast ganz Grossgriechenland, ja Italien verbreitet. Doch hatte schon inzwischen

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Der wirtschaftliche Kampf in Jonien.

Dass Pythagoras nicht erkannt hatte, worum es sich in seinen heimatlichen üblen Verhältnissen handelte, dass es nicht einfach auf eine Korruption der Lebensführung, eine Entartung, einen Abfall von den Stammeseigenschaften ankam, haben selbst die unmittelbar auf seine Thätigkeit erfolgten Ereignisse in Jonien gezeigt. Gewiss war jene Korruption da, sie stand aber mit anderen Vorgängen in dem Leben des jonischen Volkes in engem Zusammenhang, ja es waren diese letzteren geradezu die Ursache der gesellschaftlichen und staatlichen Unruhen und eine Reformation hatte sich von vornherein mit dieser Ursache zu befassen. Diese lag eben darin, dass, wie schon erklärt, auch in Jonien die Bevölkerung in zwei grosse (und zwar ungleich grosse) stehende Heere geteilt worden war, wie im Mutterlande. Dazu trug ja auch die sich fortentwickelnde kaufmännische und Handelsthätigkeit dieser Kolonien bei. Sollte nun eine Reform der Lebensführung Platz greifen, wie man sich denn auch darnach sehnte, so fragte es sich doch notwendig, wie diese Reform aussehen sollte. Pythagoras hat ja eben deshalb die Heimat verlassen müssen, weil er sich mit der Sache nicht richtig befasst hatte: für eine allgemeine Reform war noch nicht die günstige Zeit; eine aristokratische Lebensweise aber verteidigte eben geradezu diejenigen, gegen welche man den Kampf erklärt hatte. So standen nun zwei Parteien unversöhnt einander gegenüber.

---

die Opposition der Demokratie gegen die Aristokratie angefangen; wir haben sie als die Opposition des Jonischen, oder Athenischen Elements gegen das Dorische kennen gelernt. Dieselbe brachte nun sofort auch die Angriffe gegen Pythagoras' Lehre und den Pythagoreischen Bund in Ausbruch. Es ist aber ferner auch nur die Bestätigung dieser Philosophie als einer Lebensauffassung, wenn einerseits in dieser Periode, wo der Kampf jener zwei Parteien, wie gezeigt, noch unentschieden ist, auch dem Pythagoreismus kein gewaltiger und entscheidender Hieb auf den Kopf gegeben wird, andererseits aber wenn in der nächsten Periode, der Periode des Sieges der Demokratie d. i. des Jonischen oder Athenischen Elements über das Dorische, jener Hieb endgültig, oder fast endgültig gebracht wird, wie wir dies noch zu sehen haben. Pythagoras, geboren wahrscheinlich um Ol. 49 in Samos, stirbt um Ol. 69 in Metapont, um Ol. 59 oder 60 nach Italien ausgewandert. (M. vgl. Zeller I, S. 217 u. 239).

Digitized by Google

A. Die proletarisch-demokratische Bewegung und ihre Lebensauffassung.

Wie diese Bewegung enstand, ist schon bekannt; die Verhältnisse Joniens sind diejenigen, welche wir bei Pythagoras' Reformversuch kennen gelernt haben. Die Üppigkeit, die Habgier und der Meineid sind die Haupteigenschaften der Kolonisten;[1]) das ganze Volk war gottlos geworden.[2]) So dachte ein jeder Reformsüchtiger, ein jeder, der schon sich des Verfalls bewusst wurde, und man glaubte eben, dass alles dies auch die Ursache der Gesetzlosigkeit in der Heimat war.[3])

So sah Jonien in diesem Zeitalter aus, wer aber daran schuld sein konnte, wusste keiner: die Proletarier beschuldigten von vornherein die Reichen, die Aristokraten. Dass aber dieselben die Schuld daran trugen, wusste schon ein jeder, der von seinem Hunger etwas angespornt war. So lange der Jonier sich innerhalb des Wohlstandes vergass, merkte er, wie wir gesehen haben, auch nicht, dass er unter aristokratischer Herrschaft stand, dass er sich eine privilegierte Klasse gebildet hatte, dass also eine Gleichheit unter den Bürgern thatsächlich nicht existierte. Jetzt wurde er aber wachgerufen; die Uneinheit der Bürger war die Folge der Ungleichheit. War nun der Proletarier mit jenem Zustande nicht zufrieden, so fühlte er doch als Proletarier in erster Reihe diese Ungleichheit.

Eine Reformation, welche aus dem Schosse der armen Bevölkerung Joniens hervorgehen konnte, war von vornherein bestimmt, auf diese Ungleichheit und Uneinigkeit aufmerksam zu sein. Deshalb war Pythagoras ein unangenehmer Sittenprediger. Xenophanes proklamiert nun die Einheit und Gleichheit aller;[4]) er ist der Rousseau des Griechentums.

Aber es handelte sich darum, dem Aristokraten begreiflich zu machen, dass diese Grundlage der gesellschaftlichen Reformation auch existenzfähig war; sonst wäre Xenophanes thatsächlich ein verrückter Geisterseher, der so ganz willkürlich die überlieferte Gesellschaftsform mit Füssen treten wollte.

---

[1]) Vgl. die Fr. 20. 19 des Xenophanes bei Athen. XII, 124 b u. X, 413.

[2]) Arist. Rheton. I, 15. 1377 a, 19.

[3]) Vgl. ob. Fr. des Xenoph. bei Athen; vgl. ferner ebd. II, 54 e, XI, 462 c, 782 a die Fr. 17. 21. 23.

[4]) Dass Xenophanes der proletarischen Klasse angehört, ist die einstimmige Meinung der Berichterstatter, welche ihn für einen sehr armen Mann angeben; vgl. Diog. IX, 20. Plut. Reg. apophth. 4, 175.

Digitized by Google

Wie nun Pythagoras seine Lebensauffassung dadurch zur Geltung zu bringen suchte, dass er sie auf die Harmonie zurückführte und diese wiederum als das Weltgesetz demonstrierte, so verfährt nunmehr auch Xenophanes. Er geht von jener einzig möglichen Grundlage der gesellschaftlichen Reform, nämlich von der Herstellung der Gleichheit und Einheit aller Bürger aus; er versucht aber vor allen Dingen diese Einheit und Gleichheit durch die Welteinheit, ja die Einheit des Alls zur Geltung zu bringen, so dass schliesslich die Einheit und Gleichheit der Bürger als eine notwendige Folge der Einheit und Gleichheit des Alls betrachtet werden könne.

Timon lässt Xenophanes von sich selbst sagen, dass er das All immer nur als ein und dasselbe ewige und gleichartige Wesen erblickt hat,[1]) so dass es nur als eine umgekehrte Auffassung des thatsächlichen Fortschrittes von der Grundlage zur Beweisführung, oder von dem Ausgangspunkte zum Schlusse angesehen werden kann, wenn Theophrast[2]) der Meinung ist, dass Xenophanes die Einheit alles Seienden in und mit der Einheit des Urgrundes behauptet hat; denn nach dem bisher Besprochenen ist klar, dass Xenophanes vielmehr von dem Einzelnen ausgehend zu dem Allgemeinen gelangt ist; er hat das einheitliche Prinzip angenommen, weil er eben alles einheitlich sah.

Diese Einheit des Alls verlangte aber von einem Griechen, der noch nicht angefangen hatte, einen Unterschied zwischen Nus und Nicht-Nus zu konstatieren, dass er auch die Götter in einen und denselben Topf hineinwerfe. Sollte aber doch die Gottheit, oder Gott das Ideal, gleichsam das allererhabenste Wesen bleiben, damit dadurch auch jene zeitgemässe Gottlosigkeit entwurzelt werde, so war nunmehr nur ein Rettungsmittel übrig geblieben: die Gottheit sollte das ursprüngliche Eine sein.[3]) Damit wurde nun dasjenige System bewusstlos vollendet, was man heutzutage als Pantheismus bezeichnet, und Aristo-

---

[1]) Bei Sext. Pyrrh. I, 224; Xenophanes sagt:

. . . ὅππη γὰρ ἐμὸν νόον ἐρύσσαιμι
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ
πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἴστατ' ὁμοίαν.

Vgl. Zeller I, S. 374, 4, u. 384, 2.

[2]) Bei Simpl. Phys 5. b: μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν.

[1]) Simpl. Phys. 5 b τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν Ξενοφάνης. Dass die Argumentation, die Arist. de Xenoph. c. 3, 977 a, 23 ff. von Xen. bezüglich seiner einheitlichen Vorstellung von Gott anführt, dem gewöhnlichen Leben entnommen ist und nur zur Bestätigung der schon vorgefassten Idee diente, brauche ich kaum zu erwähnen.

Digitized by Google

teles hat vollständig Recht, wenn er alles dies zusammenfassend, ohne den eigentlichen Ausgangspunkt des Philosophen zu berücksichtigen, Xenophanes als den ersten Urheber der Lehre von der Einheit aller Dinge bezeichnet und bemerkt, dass diese Gotteinheit gleichsam das lose Ergebnis eines Hinblicks auf das Weltganze sei.[1]) Wurde nun einmal Gott mit dem All eins gesetzt, so ist alles Weitere nur die Folge dieser Identität. Erstens: es kann nur einen Gott geben, zweitens: dieser ist notwendig nicht zeitlich entstanden, er ist ewig, unveränderlich und drittens: wegen seiner Gleichartigkeit ist er auch über alle individuelle Differenzierung erhaben; er ist ganz Geist und hat mit den physischen oder moralischen Schwächen der Menschen, d. i. mit der Entartung derselben nichts zu schaffen, wie sich dies Homer, Hesiod und die übrigen Dichter vorgestellt haben.[2])

So wurde nun die Reformgrundlage des Xenophanes bewiesen; sie kann nunmehr auf die Geltung Anspruch erheben. Aber mit der gegebenen Erklärung, nämlich mit der Gotteinheit der Welt hat er thatsächlich nur unglaubliche Dinge ausgesprochen; man sah ja in der Welt vielmehr auffallend ungleiche Dinge. Xenophanes war genötigt, sich darüber zu erklären.

Es handelte sich darum, die sichtbare Welt zu erklären. Ist es aber ein misslungener Versuch, wie der Philosoph dieselbe erklärt hat, oder erfahren wir von den Berichterstattern darüber nicht genug?[3]) Das ist eine unlösbare Frage. Alle Dinge sollen aus Wasser entstanden sein, was aber das Verhältnis dieses Urstoffs zu jener Alleinheit sein soll, wissen wir nicht. War es aber vielleicht so, dass die letztere als Wasser gedacht wurde?[4]) — Wie dem aber auch sei, es ist der Lehre des Philosophen konsequent, dass er der Welt eine unendliche Ausdehnung zuschreibt[5]) und sie für ungeworden, ewig und unvergänglich hält. Die Erde ist nun von einem flüssigen Zustande zu einem festen

---

[1]) Metaph. I, 986 b, 10.

[2]) So verwirft denn unser Philosoph auch die leeren Gespräche über solche Mythen, vgl. seine o. zitiert. Fr.

[3]) Ich kann nicht annehmen, dass sie unglaubwürdig sein sollen, wie Zeller es will (I, S. 186 ff.); vgl. im Texte meine Erklärung.

[4]) Dass die Annahme der Erde als eines Urstoffs nicht Xenoph. eigens sein kann s. Zeller I, S. 387 f. Es ist, wenn wir das Xenophanische Eins mit Wasser bestimmen, eine unbestreitbare Wahrheit, dass der Philosoph thatsächlich nur dem Thaletischen Weltbilde eine andere Färbung gegeben hat.

[5]) Fr. 12, b. Ach. Tat. Jsag. S. 127, e Pet.: *γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω πάρ ποσσὶν ὁρᾶται αἰθέρι προσπλάζον, τὰ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκάνει.*

Digitized by Google

übergegangen. Dies zeigten ihm am deutlichsten die im Lande und auf Bergen von ihm gefundenen Versteinerungen von Seethieren?[1]) Dies führte ihn nun zu der, auch erfahrungsmässig durch die Verhältnisse seiner Heimat bestätigten Annahme, dass, wie alles Irdische, so auch die Erde der beständigen Veränderung unterliege; dies heisst, dass die Erde periodisch untergeht und wieder neu entsteht. Es kann aber nicht entschieden werden, ob er nunmehr auf Grund dieser Lehre Sonne, Mond, Gestirne, überhaupt alle Himmelserscheinungen für feurige Wolken gehalten und ihr Auf- und Untergehen als Vernichtung und Neubildung erklärt hat, oder ob er durch eine derartige Erklärung dieser Erscheinungen seine Theorie von dem Untergange der Erde und ihrer Neuentstehung bewiesen haben möchte.

Wie dem aber auch sein mag, Xenophanes hat die Täuschung der Sinne bezüglich der sichtbaren Welt klar gelegt: die als ungleich und nicht als eins erscheinenden Dinge sind im Grunde alle gleich und sind alle eins. Aber wer konnte ihm Glauben schenken, wenn doch die eigenen Sinneswerkzeuge anders darüber berichten? Das ist ja eine Frage, die ihm der Aristokrat thatsächlich vorwerfen konnte, zumal er sich interessierte, diese Gleichheitschwätzerei des Proletariers zu vernichten; es konnte ihm vorgehalten werden, dass die Welt auch schon anders erklärt wurde, wie denn dies thatsächlich kurz vor ihm Pythagoras gethan hatte.[2])

So geben denn nun neue Zeitbedürfnisse auch einer anderen Art der Beweisführung zur Bestätigung der Lebensauffassung, nämlich der sogenannten Erkenntnistheorie, die Entstehung. Was Xenophanes anbetrifft, so haben wir eben gesehen, worin der Zweifel liegt. Es wird ihm nicht direkt seine Lebensauffassung, wohl aber seine Welterklärung angefeindet.[3]) Beugte er nun diesem Angriffe geschickt vor,

---

[1]) Orig. Philos. S. —: *ὁ δὲ Ξενοφάνης μίξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γενέσθαι δοκεῖ καὶ τῷ χρόνῳ ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις, ὅτι ἐν μέσῃ γῇ καὶ ὄρεσιν εὑρίσκονται κόγχαι καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὑρῆσθαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν* etc. etc. *ταῦτα δέ φησιν γενέσθαι ὅτε πάντα ἐπελώθησαν πάλαι, τὸν δὲ πύπον ἐν τῷ πηλῷ ξηρανθῆναι, ἀναιρεῖσθαι δὲ τοὺς ἀνθρώπους πάντας ὅταν ἡ γῆ κατενεχθεῖσα εἰς τὴν θάλασσαν πηλὸς γένηται, εἶτα πάλιν ἄρχεσθαι τῆς γενέσεως καὶ τοῦτο πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι καταβάλλειν (?).*

[2]) Ueber Thales vgl. o. S. 100, 4.

[3]) Dies geht ja auch von der Äusserung des Xenophanes selber hervor: denn er beschränkt den Zweifel *καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται εἰδώς* auf das Gebiet: *ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.*

Digitized by Google

indem er eben sagte, dass man die Wahrheit nicht von vornherein besitzt, sondern mit der Zeit durch das Suchen findet,[1]) so war es thatsächlich ganz ungeschickt, dass er den Widerspruch, dass die früheren Philosophen ganz bestimmt geglaubt hatten, die Wahrheit gefunden zu haben, dadurch erwiedert, dass er die Glaubwürdigkeit selbst der Aussage der Philosophierenden bezweifelt: Xenophanes wusste thatsächlich nicht, dass die Spitzen dieser Art der eigenen Verteidigung, dass nämlich die anderen Philosophierenden die Wahrheit ihrer Sätze nicht sicher gestellt haben könnten, weil ja selbst derjenige es nicht weiss, der sonst thatsächlich die Wahrheit gefunden haben mag,[2]) sich gegen ihn selbst kehren konnten. Der Philosoph war sich nicht bewusst, dass dies eine Waffe war, mit der der Aristokrat ihn selber lächerlich zu Boden werfen konnte.[3])

Aber die Aristokraten besassen noch genügende materielle, thatsächliche Kraft, als dass sie sich den Gebrauch solch schmutziger Waffen erlaubten. Man war den lästigen proletarischen Gleichheits- und Einheitsprediger dadurch losgeworden, dass man ihn aus der Heimat vertrieb.[4])

B. Der aristokratische Protest gegen die proletarischen Ansprüche und seine Lebensauffassung.

Aber wenn es überhaupt einen doppelzungigen gegeben hat, das ist nun das Schicksal; es hatte bis jetzt die ganze sogenannte Weltordnung ausgelacht und auf den Kopf gestellt, und wenn nun die Aristokraten meinen wollten, dass jene Übermacht im Staate ihnen für immer gegönnt war, so täuschten sie sich gewaltig. Ja sie sind in eine derartige Verlegenheit gebracht worden, dass sie jenen missachteten Weg zu gehen genötigt wurden. Der stolze Aristokrat erhob jetzt energischen Protest gegen die wachsende und in Macht zunehmende proletarisch-demokratische Bewegung[5]) und stellte eine besondere Lebens-

[1]) Er sagt: *οὔ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.*

[2]) Er sagt: *δόκος ἐπὶ πᾶσι τέτυκται· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε.*

[3]) Dies that thatsächlich Heraklit; vgl. weiter unten.

[4]) Ueber sein ferneres Schicksal siehe tiefer unten Ziffer C.

[5]) Vgl. unten die Vertreibung des Aristokraten Hermodor aus dem Staate der Ephesier; gegen diese Zeit hatte nämlich hier die Demokratie die Oberhand ergriffen.

Digitized by Google

auffassung derjenigen der Proletarier gegenüber. Im Namen der aristokratischen Partei zu handeln, war Heraklit berufen.

Die agitatorische Thätigkeit des Xenophanes in Jonien wird durch die Gegenbestrebungen der aristokratischen Partei mindestens momentan vernichtet. Dies lag in der Natur der Sache; der Kampf war der heftige Kampf der wirtschaftlichen Klassen gegeneinander; und sollte auch die Partei der Reichen ihre Rechte behaupten und ihre Privilegien retten wollen, wie denn die Volkspartei um die Erwerbung solcher rang, so sollte der Thätigkeit der letzteren ein Gegengewicht gehalten werden. Die Aristokratie war schon allerdings fast ohnmächtig geworden, wie dies die Verbannung des Heraklitischen Freundes Hermodors am deutlichsten bezeugt, aber es fehlte nicht an Versuchen, dieselbe zu behaupten. Übrigens spielte auch der Hass gegen die Volkspartei eine gewisse Rolle. Dabei war doch gewiss die Sehnsucht nach Befreiung von jenem Elende der allseitigen Entartung Joniens, d. h. die Befreiung von dem Zustande, welcher die Entfernung des Joniers von der ursprünglichen und natürlichen Anlage und Beschaffenheit verursachte und einerseits gegen aussen die Vernichtung der Freiheit, andererseits gegen innen jenen Kampf, den sogenannten Klassenkampf und die Ruhestörung herbeigerufen hatte, allgemein; jene Befreiung wurde nunmehr, wie ich schon anfangs gezeigt habe, von allen Klassen empfunden. Aber der Natur der Sache gemäss war das Programm der Befreiung von diesem Zustande von den Armen ganz anders aufgestellt, als von den Reichen. Der Bedrückte ist nämlich in diesem Falle radikaler als der Reiche es sein kann: bei den Armen erzeugt der bestehende Zustand geradezu die entgegengesetzte Idee des Sozialismus. Dies lehrt auch sonst die moderne Geschichte und wir haben es in dieser Periode der griechischen Kultur und Philosophie darin wiedergefunden, dass von Xenophanes diese proletarische Bewegung in der Gleichheit und Einheit aller ausgesprochen wurde.

Aber die Aristokratie hatte die Hände noch nicht in den Schooss gelegt. Sollte nun auch der gegnerischen Agitation notwendig Gehör geschenkt werden, so sollte doch die geträumte Befreiung unter anderen Umständen gedacht werden: die Aristokratie denkt sich die Sache ganz anders und zwar so, dass der aristokrate Heraklit, von den eigenen Prämissen des Xenophanes ausgehend, [1]) ganz andere d. h. diesem letzteren protestierende Schlüsse daraus zieht.

[1]) Dies meine ich in dem Sinne, wenn man nämlich beide als Läugner der Wahrheit der Sinneswelt betrachtet; vgl. auch, was ich oben S. 102 f. darüber gesagt habe.

Digitized by Google

Die Proletarier proklamierten nämlich, wie wir gesehen haben, die Gleichheit und Einheit aller Bürger, um den unerträglichen Zustand der Heimat sich selber günstiger zu machen. Diese Bewegung war schliesslich von einem gewissen Erfolg und der stolze Aristokrat benahm sich nun dabei so, als ob nicht der Proletarier diesen Erfolg errungen hätte, sondern er ihm ihn gönnte. So meinte er nun, dass die bestehende Ordnung zwar im allgemeinen nicht zu verändern, wohl aber nun die Überschreitung der Schranken zu vermeiden sei; und in diesem Sinne tritt Heraklit als sittlicher Reformator seiner jonischen Heimat Ephesus auf[1]) und bietet dem Xenophanischen, d. i. proletarischen Vorgange das Gegenstück, wie denn dies von einem Manne von einem adeligen Geschlechte ersten Rangs nicht anders zu erwarten war.[2]) Es ist wahr, diese Verhältnisse seines Landes zeugen nun davon, dass die Meisten (das Volk) wie das Vieh leben und die Tüchtigen, die nach dem unvergänglichen Ruhm streben, die wenigsten sind,[3]) diese aber doch als die Verständigen wissen die Bestrebungen und das Verhalten der Masse als wertlos und vergänglich gering zu

[1]) Ich freue mich, hier für meine Auffassung der Heraklitischen (wie denn sonst auch der ganzen) Philosophie eine direkte Nachricht anführen zu können Meine Freude kommt nämlich daher, nicht als ob ich einen grossen Fund gemacht habe, sondern eben weil die Berichterstatter thatsächlich leichtsinnig alle bisherigen philosophischen Werke kurzweg und ohne weitere Angabe mit dem Titel: Über die Natur angeben Der Grammatiker Diodotus (b. Diog IX, 15) berichtet, die Schrift des Heraklit handelte über den Staat. Wenn Zeller diese Angabe als „ungereimt" bezeichnet und „höchstens als einen Beweis zügelloser allegorischen Auslegung" betrachtet, so spekuliert er selber zu viel und bodenlos, wie ich bis jetzt gezeigt habe und er ist sonst zu entschuldigen. Es ist ja die bisherige Auffassung der Philosophie daran schuld.

[2]) Heraklit stammte von Androklos, dem Kodriden, dem Stifter von Ephesos. Vgl. die Angabe des Atisthenes b. Diog. IX, 6. Dazu Strabo XIV, 1, 3, S. 622.

[3]) Fr. 71. (Bernags Herakl. 32 ff.) . . . . . *πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. αἱρέονται γὰρ ἓν ἀντὶα πάντων οἱ ἄριστοι κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα.* Nach meiner Erklärung der Entstehung dieser Sätze, welche sich unmittelbar auf den vaterländischen Zustand beziehen, lässt sich nunmehr auch das richtige griechisch im Satzbau und die richtige Bedeutung des Satzes herausfinden: *ἓν κλέος ἀέναον αἱρέονται γὰρ οἱ ἄρ. ἀντία παντ. θνητ.* ist kein griechisch, insofern das betonte „ἓν" sodann nicht näher bestimmt wird, was dieses ἓν sei; griechisch und dem geschilderten Zustande gemäss ist aber die Leseart: *αἱρέονται γὰρ ἐναντία πάντων οἱ ἄριστοι κλέος ἀέναον θνητῶν* = die Tüchtigen ziehen sich vor (ich möchte sagen: wählen sich) gegen alle Umstände (d. h. trotz alle Umst. d. i. ungeachtet dessen, wie die bestehenden Zustände auch sein mögen), unvergänglichen Ruhm der Sterblichen (d. i. den unvergänglichen Ruhm, welcher den Sterblichen gegönnt, möglich ist).

Digitized by Google

schätzen.[1]) Xenophanes ist ein Vielwisser aber kein Einsichtiger, Einsichtsvoller, sonst hätte er nicht von der Gleichheit gesprochen; Einsicht und Weisheit liegt darin, dass man auf Grund eingehender Kenntnisse die Wahrheit ausspricht und der Natur gemäss handelt.[2]) Es können unmöglich alle gleich sein; es existieren von Natur aus Tüchtige, Aristokraten und Untüchtige, Pöbel, die Menge, die grosse Masse; so dass man nur vor dem Übermute warnen soll;[3]) und nun kommt es darauf an, dass jeder mit seinem Zustande zufrieden sei.[4]) Somit hat man auch im Staatsleben nicht das bestehende Verhältnis der Bürger als der grossen Masse und der Aristokratie mit der Proklamation der Gleichheit aller anzugreifen, sondern die Willkürherrschaft, welche sowohl durch den Einzelnen als auch durch die Masse repräsentiert werden kann. Das Gesetz soll herrschen und dieses ist der Ausfluss des göttlichen Gesetzes; ohne das positive Gesetz würde die grosse Masse nichts vom Rechte wissen,[5]) so dass ein Volk für das (bestehende) Gesetz so kämpfen muss, wie für die Staatsmauer,[6]) aber nicht versuchen, sie, das bestehende Verhältnis, herabzustürzen.

Das sind Wahrheiten, welche nach Heraklit insgesamt der Ausfluss der ewigen Wahrheit sind und darin gibt sich auch ihre Gültigkeit kund. Aber diese wahre Erkenntnis findet man nirgends bei den Menschen; die Masse hat kein Verständnis dafür: was sie wachend thut, vergisst sie, als ob es im Schlafe gethan wäre; kurz gesagt, wissen die Menschen nicht, wohin sie ihr eigener Weg, der natürliche Lauf der Dinge, führt. Der Unglaube hindert sie von dem Erkennen, sie wollen die Wahrheit nicht hören oder nach dem Sprüchworte, sie gehen an ihr vorüber.[7]) Die Masse gleicht dem Esel, der dem

---

[1]) So kann erklärt werden was Zeller von Lucian (V. auct. 14) citiert in Ansehung dessen was ich im Texte gesagt habe und noch sagen werde.

[2]) Stob. Serm. III, 84. *σοφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.*

[3]) Fr. 16. b. Diog. IX, 2. *ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαίην.*

[4]) Vgl. Zeller I, S. 489, 6. damit vgl. Fr. 57: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* und Fr. 39: *ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἀμεινον*, was geradezu gegen die Ansprüche der proletarischen Bewegung ist

[5]) Fr. 69: *δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα* (die Gesetze) *μὴ ἦν*. ich halte die Erklärung die ich dem Satze gegeben habe, für natürlicher und den bestehenden Verhältnissen vielmehr gemäss als irgend eine andere, vgl. Zeller I, S. 490, 1.

[6]) Fr. 19.: *μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος.*

[7]) Fr. 12: *ἀπιστίη γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι·* dass dieser Un-

Digitized by Google

Golde Spreu vorzieht, und nicht besser steht es auch mit ihrem Führer, welcher eigentlich als ein Stück Pöbel sich von der Menge nur durch seine Vielwisserei auszeichnet und im Grunde ebenso unverständig ist, wie diese Letztere; die Masse hält sich aber an sein Gerede, ohne zu wissen, dass die Vielwisserei keine Einsicht erzeugt.[1]) Sonst sollte doch Xenophanes, der proletarische Prediger, nicht die Gleichheit aller Bürger ohne Unterschied proklamieren, und das Vorhandene von Grund aus herabstürzen wollen.

Allerdings gibt es, setzt Heraklit seinen Gedankengang fort, eine Einheit; diese ist aber nicht, wie sich Xenophanes es gedacht hatte, nämlich die Einheit alles Seienden, sondern die Einheit des obwaltenden Naturgesetzes: das ist das Gesetz der Gegensätze. Es kann also jene Proklamation der allgemeinen Gleichheit nur als ein Versuch aufgestellt werden, selbst das Naturgesetz auf den Kopf zu stellen.

Die Entscheidung über die Richtigkeit oder Falschheit der gegenseitigen Ansprüche der Armen und Reichen hing also somit von der Bestätigung der Einheit und Gleichheit alles Seienden, wenn die Proletarier Recht haben sollten, der Notwendigkeit der Gegensätze (d. i. also der Ungleichheit aller) als des Naturgesetzes aber, wenn die Aristokraten ihre Interessen beibehalten sollten. Xenophanes hatte schon den ersteren Versuch aufgestellt, nunmehr wird es aber von Heraklit

glaube eine notwendige Erscheinung des Streites der Wahrheit mit den eigenen Interessen ist, versteht sich von selbst und ist auch dem Griechen bekannt (man erinnere sich an das Gegenteil dieser Erscheinung, welches der Grieche so ausdrückt: *ὅ τις βούλεται τοῦτο καὶ οἴεται*). Aber auch Heraklit weiss es und erklärt es (Fr. 3): *ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρέει· παρεόντας ἀπεῖναι.*

[1]) Fr. 71. *τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι ἕπονται καὶ διδασκάλῳ χρέονται ὁμίλῳ, οὐκ οἰδότες ὅτι πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί.* Mir scheint, dieses Stück beziehe sich auf die Führer des Volkes aber nicht auf das Volk selbst, also *αὐτῶν* nicht wie Zeller meint = *τῶν πολλῶν*, sondern dieses *αὐτῶν* bezieht sich höchstwahrscheinlich auf vorhererwähnte (und getadelte) Personen; mit dieser Erklärung nun passt auch alles, was weiter gesagt wird; denn man kann weder unter *δήμων ἀοιδῇσι ἕπονται* noch unter *διδασκάλῳ χρέονται ὁμίλῳ* das Volk verstehen, sondern der Sinn ist der folgende: keiner von diesen (Führern des Volkes) hat Einsicht; (in dem, was sie sagen) folgen sie den Sängern des Volkes selbst (und hiermit erklärt sich nun auch der Zorn des Heraklit gegen Homer und Hesiod; doch vgl. tiefer unten), und für Lehrer haben sie dieses Volk selbst (d. i. die gewöhnlichen Meinungen), ohne zu wissen, dass die meisten schlecht und nur wenige tüchtig sind (d. h. also dass der Menge die Wahrheit verborgen liegt etc. wie es denn anderswo von dem Philosophen ausgedrückt wird). Dieses Stück enthält eine indirekte Charakteristik des Xenophanes, der nur den Wunsch der grossen Masse interpretiert hatte.

Digitized by Google

gänzlich vernichtet, indem er geradezu die Ungleichheit zum Weltgesetz hebt.

Die Hunde bellen jeden an, den sie nicht kennen, und die Masse oder der Pöbel greift alles an, was ihm nicht angemessen ist. Weit entfernt die Notwendigkeit zu begreifen ist er taub und blind gegen die Vorgänge und meint etwas anderes in dem Hintergrunde derselben zu sehen, als was diese selbst in Wirklichkeit darbieten. Der Einsichtsvolle braucht nur sein Augenmerk sowohl auf die Geschichte der griechischen Staatsbildung und des griechischen Werdens, als auch auf das Alltagsleben zu lenken, um sofort einzusehen, dass es in der Wirklichkeit nichts Seiendes, sondern bloss Werdendes gibt. Die Xenophanische Proklamation von der Gleichheit Aller auf die Einheit des Seienden begründet, ist somit eine grosse Täuschung, und Heraklit eilt nunmehr dagegen zu beweisen, dass es, erstens, nichts Seiendes und zweitens, folglich keine Einheit gibt; denn jene Einheit ist nur (nämlich abgesehen von der Einheit des allgemein gültigen Gesetzes der Gegensätze) die Einheit des Urwesens, welches aber noch gar nicht das Individuelle enthält. [1])

Dass es nun, erstens, nichts Seiendes gibt, sondern nur ein ewiges unaufhörliches Werden, ist nach der Meinung des Heraklit eine Thatsache, welche keines Beweises bedarf. Uns lehrt ja das alltägliche Leben die Wechselfälle der Krankheit und Gesundheit, des Hungers und der Sättigung, der Anstrengung und Erholung; ferner sehen wir überall wie das Todte lebendig, wie das Lebendige Todtes wird, wie dem Jungen das Alte, diesem das Junge folgt, wie aus dem Wachen das Schlafende und aus diesem letzteren wiederum das Wache wird. Ja dieses Werden ist so kontinuierlich, dass es keinen Punkt gibt, den man als sich selbst gleich angeben und als Seiendes bezeichnen kann. Nichts bleibt, was es ist, alles schlägt ins Gegenteil um, Alles wird aus Allem und Alles ist Alles. Kein Ding ist dieses oder jenes, sondern es wird es; nichts ist etwas Beharrliches, welches ein- für allemal fertig wäre, sondern alles wird, das eine erzeugt fortwährend das andere. Dass nun somit, zweitens, keine Gleichheit dieser Erscheinungen behauptet werden kann, liegt unmittelbar auf der Hand; jedes Ding ist zugleich das, was es ist, und zugleich ist es nicht dasselbe; alles schlägt ins Gegenteil um.

Es ist selbstverständlich, dass sich Heraklit im Eifer, das Beharrliche und sich selbst gleiche Seiende zu zerstören, nicht dessen

[1]) Vgl. weiter unten.

Digitized by Google

bewusst wird, dass er mit seiner Lehre von dem ewigen Werden auch für die proletarische Bestrebung, einen anderen Zustand hervorzubringen, das Wort spricht. Denn es könnten ihm die Armen sagen: nun gut, wir wollen nichts von der allgemeinen Gleichheit wissen, wir wollen aber unsere Herrschaft durchsetzen; und in diesem Falle hat die Heraklitische Philosophie nichts dagegen zu sagen. Der Fehler liegt darin, dass Heraklit im Eifer nur ein Moment ins Auge fast: die Vernichtung der Allgleichheitsidee, welche doch für die proletarische Bewegung, als ein blosser theoretischer (und zwar sehr schwacher) Beweis für das, was sie verlangt, von sehr geringer Bedeutung ist.[1])

Heraklit ist bereit, seine theoretischen Anschauungen auch mit der Erklärung der Welt zu versinnbildlichen. Es ist seiner Meinung nach sehr trefflich gesagt worden, dass das Feuer das Weltelement ist; es ist als solches nicht nur, wie wir gesehen haben, durch die Bodenbeschaffenheit Griechenlands[2]) gegeben, sondern es ist auch einzig imstande, alle oben erwähnten Auseinandersetzungen mit den in der Wirklichkeit gegebenen Thatsachen und Vorgängen zu erklären.[3])

---

[1]) M. vgl. noch weiter unten.

[2]) Vgl. oben S. 94.

[3]) An dieser Stelle bemerkt Zeller I, S. 458, f. „das Lebendige und Bewegte in der Natur ist ihm das Feuer; wenn Alles in unaufhörlicher Bewegung und Veränderung begriffen ist, so folgt, dass Alles Feuer ist, und dieser Satz wird bei Heraklit, wie wir annehmen müssen, aus jenem ersten nicht erst durch bewusste Reflexion erschlossen, sondern das Gesetz der Veränderung, das er überall wahrnimmt, stellt sich ihm durch eine unmittelbare Wirkung der Einbildungskraft unter jener symbolischen Anschauung dar, deren allgemeinere Bedeutung er aus diesem Grunde für sein eigenes Bewusstsein von der sinnlichen Form, in die sie gefasst ist, noch nicht zu trennen weiss." In welch' einem hohen Grade diese Worte Zellers gekünstelt und ohne jegliche Grundlage sind, liegt schon von vornherein auf der Hand. Der Fehler liegt nämlich darin, dass er die Heraklitische Lehre von der unaufhörlichen Bewegung und Veränderung für einen metaphysischen Satz hält und ich habe doch dagegen gezeigt, wie dieser Satz an sich, d. h. als solcher überhaupt nicht existiert; denn Heraklit beschreibt eigentlich nur, was in der Wirklichkeit vor sich geht. Wenn er nun sodann an das Feuer als das Element der Welterklärung greift, so geschieht es ganz in dem Sinne, wie z. B. Xenophanes das Seiende vermutlich für Wasser gehalten haben mag, oder wie die Pythagoreer das Eine für Feuer erklärt haben, d. h. sie schliessen naturgemäss so: das Feuer ist dieses Eine, oder das Wasser (angenommen, dass dies die Meinung Xenophanes' gewesen ist) ist dieses Seiende, aber nicht umgekehrt Dies ist insofern von grosser Bedeutung, als ja eben damit keine Symbolisierung eine Rolle spielen kann; es ist nur eine Identifizierung; Heraklit, der kein solches abstraktes Weltprinzip hat, (ausser wenn man in dem Ausdrucke Alles wird zu Einem ein derartiges findet, womit

Digitized by Google

Somit ist das Feuer ihm kein Symbol des ewigen Werdens, sondern der Grundstoff, aus dem das Werden hervorgeht und nur in diesem Sinne haben wir es zu verstehen, wenn Aristoteles von Heraklit berichtet, dass er der Meinung war, „Alles sei im Flusse und Werden begriffen und nichts bleibe fest, ausser Einem, das jenen zugrund liegt, (d. i.) ausser demjenigen, woraus Alles wird.“ [1])

Das Feuer bildet die in dem Formwechsel nie zugrund gehende Substanz aller Dinge (Fr. 40,: *τὸ μὴ δῦνοὐ*, worunter man notwendig das Feuer zu verstehen hat), und in diesem Sinne kann nun Heraklit der Meinung sein, dass „diese Welt weder der Götter noch der Menschen einer gemacht hat; sondern sie war immer und sie wird sein; (sie ist) ein ewig lebendiges Feuer, welches nach dem gleichen Masse eines Teils brennt, d. i. entzündet wird, anderen Teils aus ist, d. i. verlöscht wird. [2])

Heraklit mit den zwei anderen erwähnten unter dieselbe Kategorie fällt), erklärt die beschriebenen Vorgänge durch ein Element, das ihnen zugrund liegen soll, oder wenn es wahr sein soll, dass der Philosoph aus jenen Vorgängen das abstrakte Gesetz der Veränderung und Bewegung gezogen habe, so müssen wir annehmen, er erkläre durch das Feuer jenes Gesetz. So wenig Pythagoras gesagt haben mag (vgl. S. 93 f.): das Eine ist Feuer, oder Xenophanes: das Seiende ist Wasser, d. h. so wenig diese Phylosophen von dem Begriffe des Einen oder des Seienden durch die Einbildungskraft zur Symbolisierung desselben gelangt sind, so wenig kann auch Heraklit solche Phantasie-Kunststücke gespielt haben. Ich glaube, meine obige Darstellung der Heraklitischen (so wie im Vorangegangenen der Pythagoreischen und Xenophanischen) Lehre ist naiv und naturgemäss genug, als dass man mir etwas zu bestreiten habe.

[1]) S. vorige Anm. und vgl. damit Zeller I, S. 459.

[2]) Diese passiven Formen sind nämlich in dem Sinne zu verstehen, dass das Feuer selbst dieser seiner Zustände Ursache ist. Das griechische Fr. 25 lautet so: *κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* Meiner Meinung nach hat Schleiermacher ganz recht, wenn er mit den Worten *τὸν αὐτὸν ἁπάντων* „nicht recht ins Reine kommt“, was ihm aber Zeller vorzuwerfen scheint. Sie sind, erstens, überflüssig und sie können ganz weggelassen werden, wie sie denn sonst bei Plut. und Simpl. fehlen. Zweitens aber so erklärt, wie Zeller es thut („die gleiche für alle“ die Rede ist von der Welt), d. h. wenn das *ἁπάντων* mit dem *τὸν αὐτὸν* zusammengenommen werden soll, ist der Ausdruck sprachlich nicht ganz korrekt oder gar bietet er eine Anomalie; in diesem Falle sollte es eigentlich heissen *τὸν αὐτὸν ἅπασι*. Aus diesem Grunde, wenn diese Worte überhaupt beibehalten werden müssen, soll das *τὸν αὐτὸν* auf das *τόνδε* bezogen werden (*τόνδε τὸν αὐτὸν* = diese heutige Welt selbst) und das *ἁπάντων* für den kollektiven Ausdruck von den nachherigen *θεῶν* und *ἀνθρώπων* gehalten werden (= *οὔτις ἁπάντων* sc. *θεῶν* und *ἀνθρώπων* = keiner von allen, mögen sie Götter oder Menschen heissen). Doch bleibt

Digitized by Google

Doch ist es genau vor Augen zu halten, dass Heraklit unter dem Feuer nicht bloss das sichtbare Feuer sondern überhaupt das Warme, den Wärmestoff, die trockenen (Feuer-) Dünste versteht, was schliesslich nach der allgemein griechischen Vorstellung auch mit dem Hauche (ψυχή) identifiziert wird. [1]) Es ist nun die Meinung des Ephesischen Philosophen, dass aus diesem Feuer alles geworden sei. Er stellt sich dieses Werden als eine Umwandlung (τροπὴ, ἀμειβή), als Verlöschen und Entzünden, als Tod und Leben des Feuers dar, und nach dem eben oben gesagten versteht sichs von selbst, dass indem Heraklit das Feuer das Nichtausgehende (τὸ μὴ δῦνον) nennt, mit dieser Umwandlung im Grunde genommen keine eigentliche qualitative Änderung des Feuers, d. i. des Feurigen gemeint wird; denn sonst könnte der Philosoph diese (die vorhandene, oder bestehende) Welt (κρόσμιον τόνδε τὸν αὐτόν) nicht ein ewig lebendiges Feuer nennen. Allerdings soll es nur so genommen werden, dass unter diesem Feuer eben nicht allein dasjenige verstanden werde, was wir als solches zu bezeichnen pflegen. [2])

---

der Sinn des ganzen Satzes immer derselbe. Für die Richtigkeit der Erklärung des letzteren Satzes: ἁπτόμενον μέτρα etc. vgl. m. Fr. 41. πυρός τ' ἀντάμειβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἅπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. Das ist ein treffliches Beispiel von Heraklit; denn das Feuer ändert seiner Meinung nach in den Erscheinungen, wie denn auch der χρυσός in den χρήματα, nur seine Form; ausserdem ist es klar, dass bei gleichem Masse von Gold das gleiche Mass von Geld vorhanden ist und umgekehrt.

[1]) Es ist aber unhaltbar und verkehrt wenn man, aus diesem Grunde, weil nämlich Heraklit das Weltelement, das Feuer, schliesslich mit der ψυχή gleichgesetzt haben mag, zu schliessen, dass unser Philosoph die Welt ein Feuer nennt, um damit „die absolute Lebendigkeit der Natur auszudrücken und den rastlosen Wechsel der Erscheinungen begreiflich zu machen" (Zeller, I, S. 459 f.). Diese Worte Zellers sind nämlich in dem Sinne nicht richtig, als er ja der Meinung ist, dass wir unter dem Feuer ein Symbol für die ewige Veränderung zu erblicken haben, was ich schon widerlegt habe (s. S. 108, 2.). Hier kann nur gesagt werden, dass bei der Wahl des Feuers als Weltprinzips allerdings auch die allgemein griechische Anschauung von der Lebendigkeit des Alls eine ziemlich bedeutende Rolle gespielt haben mag, aber für einen Philosophen (somit auch für Heraklit), der die Welt eben zu erklären hat, stellt sich jene möglicherweise eigentliche Ursache der Wahl des Grundstoffes geradezu als die Wirkung desselben heraus und hieran hält der Philosoph fest. Somit wird auch der rastlose Wechsel der Erscheinungen nicht symbolisch mit dem Feuer begreiflich gemacht, sondern erklärt, warum es so ist, d. h. warum dieser Wechsel vorhanden ist; vgl. weiteres im Texte.

[2]) Zeller hat recht, wenn er betonen will, dass das Werden

Digitized by Google

Damit stimmt es ganz überein, wenn Heraklit nun der Meinung ist, dass dieses Werden der Übergang von einem Zustande zu dem Entgegengesetzten (aber allerdings nicht plötzlich, sondern nach vielen Nuancen) ist; denn dieses Entgegengesetzte stellt nur das Äussere der Sache dar, im Grunde aber ist Alles Alles; denn das Feuer als solches wird zwar durch die Feuchtigkeit Meer und durch das Feste Erde, aber das Warme bleibt bei allen diesen Veränderungen bestehen, sonst gibt es aber nichts, was man als etwas Beharrliches hätte bezeichnen können; wegen der unaufhörlichen Umwandlung enthält jedes Ding jederzeit Entgegengesetztes in sich und ein jedes Ding ist zugleich sein Gegenteil.

Somit resultiert nun diese Welterklärung des Heraklit zu dem Satze, der zu beweisen war; das ganze Naturleben ist ein unausgesetzter Wechsel von entgegengesetzten Zuständen, so dass man nunmehr wohl die Flachheit der Xenophanischen Behauptung von der Gleichheit aller einsehen kann.

Eine Gleichheit kann nur als der Tod des Alls betrachtet werden nachdem schon bekannt gegeben wurde, dass das All geradezu durch die Gegensätze erhalten wird. Die Grösse des Heraklit, seine tiefdenkerische Genialität zeigt sich nun hierin, dass er in den Gegensätzen sofort auch die Notwendigkeit des Streites begreift. Es ist das aus dem gewöhnlichen, alltäglichen Leben entnommene Sinnbild des Überganges eines jeden Zustandes zu einem anderen, dem früheren Entgegengesetzten (durch die zahlreichen Stufen der Nuancen dieser Übergänge), wenn er laut den Satz ertönen lässt: der Streit ist der Vater und der Herr aller Dinge („πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς"); Heraklit weiss es wohl, dass dieser Streit nicht nur die sonstige Ordnung der Welt mit ihren göttlichen und menschlichen Wesen hervorgebracht, sondern auch die Einen

---

durch die Verdünnung und Verdichtung des Feuers nicht als Heraklits Meinung angesehen werden kann und den Unterschied der jüngeren von ihm sogenannten „Physikern" von Heraklit bei der Welterklärung darin findet, dass die Elemente der ersteren das sind, „was im Wechsel der Einzeldinge unveränderlich beharrt, Heraklits Feuer ist das, was durch unablässige Umwandlung diesen Wechsel hervorbringt." Doch ohne pedantisch alles genau in Einklang bringen zu wollen, möchte ich Zeller daran erinnern, dass er in dem eben zitierten Satze die allgemeine Bedeutung des Feuers, als Feuers und als Warmen überhaupt vergisst. Wie ich im Texte klar genug dargethan zu haben glaube, bleibt das Feuer als solches in den Einzeldingen nicht beharrlich, aber wohl das Warme; und nur in diesem Sinne konnte Heraklit sagen: κόσμον τόνδε τὸν αὐτόν etc.

Digitized by Google

zu Sklaven, die Anderen zu Freien gemacht und bestimmt hat. Wenn Homer ein einsichtsvoller Mensch gewesen wäre, so würde er den Streit nicht aus der Welt verbannen wollen; wie alles in der Welt das Verhältnis der Gegensätze bietet, so wird doch Alles zu dem, was es ist, nämlich zu diesen Gegensätzen, durch den Streit

Somit gewinnt nun Heraklit nicht nur die Widerlegung des Xenophanischen Satzes, sondern kommt auch einem möglichen Vorwurfe, dass mit der Nicht-Anerkennung der Gleichheit der bestehende Streit der Parteien weiter gepflegt wird, in dem Sinne zuvor, dass der Streit in der Natur der Sache gegründet und nicht abzuschaffen ist. Ja nicht nur das, sondern es ist auch nicht zu wünschen, dass der Streit aufgehoben werde: „das Gefüge der Welt ist durch entgegengesetzte Spannung gebildet, wie das des Bogens und der Leier. [1])

Nun wäre es aber nicht für griechische Ohren, wenn man bloss bei dem Streite stehen geblieben wäre; ich meinerseits möchte bemerken, dass der Grieche zwar gern streitet, und man möchte noch genauer sagen, dass das griechische Leben von Anfang an nur einen Kampf und Streit zeigt, dass er aber, sobald es sich um die Weltbetrachtung handelt, jenen Streit vergessend, die Welt aus dem ihm angeborenen Sinne der Harmonie, d. h. des Harmonischen, als Ordnung (*κόσμον*) bezeichnet. Auch Heraklit, ein griechischer Philosoph, gibt diesem seinem Gefühle in dem Sinne die Befriedigung, dass er, der Sache auf den Grund gehend, eben einsieht, wie auch die Harmonie in dem Entgegengesetzten enthalten ist (man denke an die Harmonie aus der Zusammensetzung von *ὀξύ* und *βαρύ* etc.). Die Harmonie besteht in dem Einklange des Verschiedenen. Heraklit hatte aber auch gezeigt, wie in der Welt durch die ewige Umwandlung nach den zwei Richtungen nach oben und nach unten das Eine zwar Alles, aber auch sodann Alles wiederum Eins wird; es war die Folge dieser Betrachtungen, dass man nichts als etwas Übeles oder Gutes zu bezeichnen habe; denn in der Notwendigkeit seiner Entstehung dient ein jedes zu dieser Harmonie; [2]) „die Streite und die Schlachten scheinen den Menschen als Übel, der Gottheit aber (wir werden noch

---

[1]) *παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου* über die Bedeutung dieses schwierigen Satzes vgl. m. Zeller I. S. 466.

[2]) Plut. Plac. I, 27: *Ἡράκλειτος πάντα κατ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην·* über diese *εἱμαρμένη* vgl. Zeller I, S. 468, 6. und Fr. 30: *ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μὴ Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι.*

Digitized by Google

sehen, was dies heisst) sind auch diese kein Übel; denn Gott fügt alles für die Harmonie des Ganzen zusammen;" er findet und verwaltet das Nützliche und ihm ist Alles gut und gerecht; nur die Menschen halten das eine für ungerecht und Andere für gerecht.[1]) Meint man aber, dass diese Harmonie nichts wahrnehmbares und sichtbares ist, so macht Heraklit darauf aufmerksam, wie „die verborgene Harmonie besser (*ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς χρείττων*) ist als jede andere."

Diese Harmonie ist nun auf dem Gesetze der Gegensätze begründet und dieses ist doch, wie gezeigt, die Weltordnung; fassen wir nun diese zwei Seiten der Weltordnung, nämlich die Notwendigkeit und die Harmonie, ins Auge, so versteht sich von selbst, dass hierin sich die Weisheit der Weltregierung äussert und diese Weisheit ist, wie sich es Heraklit denkt, gar nicht von dem obwaltenden Gesetze, das wiederum in der Weltsubstanz innewohnt, unterschieden. So ist denn nach Heraklit das Feuer die Gottheit.

Das ist das Ende des ganzen Unternehmens: das ganze läuft darauf hinaus, die bestehende Staatsordnung, besser gesagt, die aristokratische Reformationstendenz des Hermodor gegenüber der Demokratie und der demokratischen Proklamation des Xenophanes zu verteidigen. Wurde nun jener Allgleichheit damit der entscheidende Hieb auf den Kopf gegeben, dass geradezu die Ungleichheit, die sich in den Gegensätzen kund gibt, als das allgemeine Gesetz bewiesen wurde; so wird nunmehr mit der pantheistischen Identifizierung des Urstoffes, d. h. der Ursche jener Gegensätze mit der Gottheit Rechenschaft abgelegt, warum auch die Staatsordnung die gleiche sein soll: Heraklit weist darauf hin, wie „alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen ernährt werden (*τρέφονται*)", d. h. aus ihm als seine Ausstrahlungen hervorgehen.[2]) Somit ist nun aber auch der Cirkel vollendet: das Resultat der Untersuchungen Heraklits beweist das, oder gar führt zu dem, was er speziell den Ephesiern und im allgemeinen der demokratischen Tendenz von ganz Jonien und den fortwährenden Kämpfen der Proletarier gegen die kapitalistischen Aristo-

---

[1]) Schol. Ven. z. Il. IV, 4: *πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν δεινὰ δοκεῖ τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ὅλων οἰκονομιῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἀδικα ὑπειλήφασι, ἃδὲ δίκαια.*

[2]) Fr. 18. *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινον νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.*

Digitized by Google

kraten, d. i. der Armen gegen die Reichen, gegenüber gesagt hatte: die grosse Masse und ihre Führer, die eigentlich nur Vielwisserei zeigen, sind blind und taub für die Wahrheit, oder vielmehr sie verhalten sich zu dieser wie Hunde zu denjenigen, welche ihnen unbekannt sind. Von nun an wird nämlich das bezüglich des Alls Gesagte auf den Menschen angewandt: Heraklit gibt an, was der Mensch ist.

Alles ist Feuer und somit stammt auch der Mensch notwendig aus dem Feuer. Aber die weltregierende Weisheit, Zeus, d. h. die Vernunft gibt sich nur in seiner Seele kund; denn das Feuer ist hier in seiner reineren Gestalt erhalten; die Seele ist nach der allgemein griechischen Vorstellung warmer Hauch; Heraklit sagt lieber: sie besteht aus warmen und trockenen Dünsten. Die beste, d. i. die weiseste, die tüchtigste Seele ist die trockenste [1]) und sie ernährt sich durch die Wärme, durch die Vernunft der Aussenwelt. Daher kommt es, dass im Schlafe nur eine subjektive Welt (Einbildung und Träume) vorhanden ist und nur im wachenden Zustande eine objektive Erkenntnis, d. i. die Welt an sich existiert. Daraus ist es klar, wie von den Schlafenden ein jeder sich in einer eigenen Welt befindet, für die Wachen aber insgesamt nur eine Welt existiert, [2]) und zwar wie von Heraklit gezeigt wurde, nicht eine Welt der Gleichheit und des Seienden, wie Xenophanes geträumt hatte, sondern jene Welt der Ungleichheit, der Gegensätze und des Werdens.

Es handelt sich nunmehr darum, wie Heraklit die Wahrheit dieser seiner Lebensauffassung begründen kann, nachdem ja alle Philosophen vor ihm ein ganz anderes Weltbild entworfen hatten. Nach der Meinung des Philosophen liegt aber diese Begründung schon in alle dem, was bisher über das Feuer und die Seele gesagt wurde. Die Abstammung und Ernährung der Seele, d. i. der Teilvernunft von der allgemeinen gibt es zu verstehen, dass die Vernunft, und zwar eine und dieselbe Vernunft, allen gemeinsam ist. [3]) Wird nun damit gesagt, dass man der Vernunft, aber nicht den Sinnen zu glauben hat,

---

[1]) Vgl. Zeller I, S. 480, 1.

[2]) Plut. de suberst. c. 3, g. b. *ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.*

[3]) Es kann nicht die Aufgabe eines Griechen werden, zu bestimmen, was *λόγος* bei Heraklit heisst; solche leere Streitigkeiten sind den deutschen Gelehrten überlassen. Ich begnüge mich nur zu erwähnen, dass *λόγος* nur die Vernunft heissen kann und dass sonst auch Heinze in seiner Logoslehre das Richtige getroffen hat, wenn er sie auch mit Feuer für identisch hält.

Digitized by Google

weil den Sinnen das wahre Wesen der Dinge und die wahren Vorgänge verborgen bleiben, so versteht sich doch wegen der Möglichkeit der Abstufungen der Trockenheit der Seele von selbst, dass jene Sinnen nur für denjenigen von Gefahr sind, welcher keine verständige Seele hat.[1]) Nur die trockenste Seele besitzt unter Mitwirkung der Sinne die Wahrheit, welche nur eine sein kann, weil auch die Vernunft nur eine ist. Ein jeder Fehler, aus der Nuancierung der Trockenheit der Seele hervorgehend, ist nur subjektive Meinung; will man aber die Wahrheit finden, so soll man der allgemeinen Vernunft[2]) folgen und Heraklit ist der Meinung, dass, wie eine Stadt ihr Heil darin findet, dass sie sich auf das Gesetz stützt, welches Ausfluss des göttlichen Gesetzes ist, so auch das Heil einer jeden Untersuchung d. i. also die Wahrheit darin liegt, dass man sich auf die allgemeine, nämlich auf die Vernunft an sich stützt. Das Verhältnis der nassen (man denke an die verschiedenen Nuancen des Nicht-trocken-seins; so übersetze ich das Wort *ὑγρός* im Sinne der Heraklitischen Philosophie) Seele zu den trockensten ist dasjenige des Kindes zum Manne (in Ansehung der intellektuellen Thätigkeit verstanden); man soll sich nicht wie ein unvernünftiger Mensch von jeder Meinung verführen lassen. Dies

[1]) Nur so kann ich die verschiedenen Ausdrücke Heraklits kombinieren. Nach Aristot. Metaph. I, 6. Aufl, soll Heraklit der Meinung gewesen sein *ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης·* aber Fr. 22, b. Sext. Math VII, 116, sagt (gewissermassen das Aristotelische näher bestimmend): *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.* Zeller übersetzt diesen letzteren Satz sehr richtig, (vgl. I, S. 486), doch gibt er die erkenntnis-theoretische Stellung des Heraklit nicht ganz richtig an. Ich meinerseits bin nach alledem, was ich bis hieher gesagt und dargestellt habe und nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Fr. 22, das eben zitiert wurde, weit davon entfernt, Heraklit für einen (reinen) Rationalisten anzugeben. Die Vernunft bearbeitet bei ihm bloss dasjenige, d. i. denkt bloss über das nach, was die Sinne darbieten. Von diesen letzteren sind allerdings (nach der gewöhnlichen Meinung) *ὄψις* und *ἀκοὴ* glaubwürdiger als die anderen und diese Abstufung geht soweit, dass nach Heraklit *ὀφθαλμοὶ* wiederum *τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες* sind. Nur jenem Nachdenken und jener Bearbeitung des sinnlichen Materials kann sich Fr. 7 beziehen: *χρυσὸν οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον.*

[2]) Wegen der Parallele, die ich schon gezogen habe, kann ich an die Stelle der allgemeinen Vernunft auch die trockenste Seele setzen. Man täuscht sich aber, wenn man der Meinung ist, dass etwa „allgemeine Vernunft" bei Heraklit die allgemein üblichen Anschauungen bedeutet; darauf kommt es für den Philosophen nicht an; es sind ja auch seine Anschauungen nicht allgemein verbreitet, doch sind sie für ihn ganz gewiss wahr.

Digitized by Google

ist aber das gewöhnliche Verfahren der Masse und so werden alle Störungen und Unruhen in der Stadt (d. h. auch im Staate) verursacht.

Mit der erkenntnis-theoretischen Bestätigung der Heraklitischen Meinungen wurde nun der Protest gegen die demokratisch-proletarischen Bewegungen in Jonien, also die aristokratische Anforderung als notwendig, natürlich als objektive Wahrheit bewiesen. Heraklit beklagt es seinerseits, dass die grosse Masse vernunftlos sich auf die Führung ebenso vernunftsloser Männer vertraut. Diese sind vernunftlos, weil sie Vielwisserei zeigen. Andererseits tröstet er sich jedoch auch damit, dass diese Führer, welche eigentlich nur Lüge schmieden und Lüge für Wahrheit darstellen (*ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας*), dafür Busse erleiden werden. [1]) Heraklits Wut in der Behauptung seiner aristokratischen Anforderung treibt ihn sogar bis dahin, bei dem Proteste gegen diese falschen Führer, sich selbst zu widersprechen. Doch kommt es nicht darauf an; er setzt seine Weissagungen weiter fort. Jenem Schicksale der Führer des Volks wird der Lohn der rühmlich Gefallenen entgegengestellt. [2]) Das gilt zur Ermutigung der aristokratischen Partei. Heraklit ist davon fest überzeugt, dass die Menschen nach ihrem Tode das erwarte, was sie nicht hoffen noch glauben. [3])

Das sind gleichsam die Selbsttrostworte Heraklits; allerdings hat er schon bewiesen, dass eine demokratische Gleichheit nichts natürliches enthält, ja dass sie geradezu gegen das Naturgesetz ist; das waren aber nur theoretische Worte, welche gegenüber dem Siege der Demokratie in Ephesos in der Wirklichkeit von gar keiner Bedeutung sein konnten. Der Philosoph hat, wie schon im Anfang an-

---

[1]) Nur in diesem Zusammenhange hat das Fr. 8 b. Clem. Strom. V, 549, c. einen Sinn: *δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκειν φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας·* das *δοκέοντα*, ganz gleich, ob es sich auf das *γινώσκειν* bezieht oder allein dasteht, bedeutet den Scheinwisser also eben jene Volksführer, und der *δοκιμώτατος* (mit oder event. ohne das *γινώσκειν*) ist eben der, der die *δίκη*. die Busse dem *δοκέοντα* (sc. *ψευδῶν τεκτ.*) auflegen wird.

[2]) Fr. 44 Clem. Strom. IV, 494, B: *μόροι γὰρ μείζονες μείζονας μοίρας λαγχάνουσι*: es scheint, dies wird im Fr. 53 b. Theod. cur. gr. aff. IX, 39, S. 117 mit den Worten *ἀρηίφατους οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ οἱ ἄνθρωποι* begründet.

[3]) Diese Inkonsequenz der Unsterblichkeit der Seele ist für Heraklit die eigentliche Grundlage seines Selbsttrostes und nun die obige Drohung jener falschen Führer des Volkes (vgl. Anm. 1) wiederholend, meint er: *ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ὅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι* (Fr. 52).

Digitized by Google

gegeben, selbst seinen intimen Freund Hermodor von Ephesos ausgewiesen werden sehen und in der Entzündung seiner heiligen Wut vermag er nunmehr nichts, als dass er eben wie ein Christus durch seine Religion die Feinde bedrohe und die Freunde belohne.

Jedoch war das alles ohne praktischen Nutzen; die Demokratie griff von Tag zu Tag festeren Boden und für ein aristokratisches Lebensbild gab es keinen Platz mehr. So zieht nun der trübselige Philosoph in Verzweiflung zum ersten Mal die richtige Konsequenz seiner ganzen Lehre und sagt: alles menschliche ist elend und jammervoll und nichts ist was nicht vergänglich sei. [1]) Hier legt der Philosoph auch den einzig konsequenten Schlussstein seiner ganzen Lehre mit den Trostworten, dass das Feuer alles einmal zerstören wird.

C. Ein demokratisch-proletarisch-kolonisatorischer Versuch.

Wie sehr sich Heraklit in seiner Wut gegen die demokratische Bewegung der Menge hatte verführen lassen, wie sehr seine eigene Erklärung der Welt zur Bestätigung seiner aristokratischen Lebensauffassung im Munde eines Proletariers dieselbe geradezu anfeindete, wusste der dunkle Philosoph nicht. Er war auch auf diesem Punkte dunkel, dass die Anschauungen aus seinem Kopfe ganz konfus hervorgingen. Er merkte nicht, dass das Gesetz der Gegensätze eben nur dafür sprach, dass endlich auch die Unterdrückten und Unbemittelten zur Macht gelangen und die früher Mächtigen, wenn sie auch nicht vernichtet werden, so doch ihre Stellung verlieren. Er kann sich bisweilen trösten und in finsterer Zurückgezogenheit das grosse Ende der Welt durch das Feuer abwarten, in der Hoffnung, dass er wieder als mächtiger Aristokrat auf Ephesos erscheinen kann.

Nicht nur die Demokratie befestigte sich in Jonien immer mehr und mehr bis das Mutterland endgültig diese Frage gelöst hatte, sondern auch der Versuch wurde dazwischen aufgestellt, das demokratisch-proletarische Lebensbild irgendwo durchzuführen. Die beste Gelegenheit wurde durch die Phocäer geboten.

---

[1]) Das kann die einzig richtige Erklärung dessen sein, was Lucian V. auct. 14. Heraklit in den Mund legt, wenn wir es nämlich zu den uns bekannten Bruchstücken der Heraklitischen Philosophie in Beziehung setzen: *ἡγέομαι τὰ ἀνθρώπινα πρήγματα ὀιζυρὰ καὶ δακρυώδεα καὶ οὐδὲν ἀϊτέων ὅ τι μὴ ἐπικήριον.*

[1]) Ich kann auch die Worte (b. Orig. Philos. IX, 10): *πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται* nur in dem Zusammenhange erklären, den ich angegeben habe.

Digitized by Google

Wir haben gesehen, wie das Zeitalter, welches hier in Betracht kommt, äusserlich geradezu mit den Ereignissen bestimmt wird, dass die Jonier von den Perserkönigen ihrer Freiheit beraubt werden; ich habe schon gezeigt, wie die ganze wirtschaftliche Lage dieses Volkes darauf losgearbeitet hatte. Fehlte es auch nicht, wie schon auseinandergesetzt, an den Sehnsüchtigen nach dem Alten, d. h. nach der Befreiung von dem gegenwärtigen allseitigen Übel, so nehmen doch die Phocäer den Weg zur See und begründen in Unteritalien Elea, um ihre Freiheit von den Angriffen des Harpagos zu retten. Dass die Ausgewanderten aus allen Klassen des Mutterlandes bestehend gedacht werden können, versteht sich von selbst. Berücksichtigen wir nun auch die Thatsache, dass das neue Land, die neue Heimat, für die weitere wirtschaftliche Entwicklung ebenso günstig ist, wie Jonien, so liegt es auf der Hand, dass der neue Staat, Elea, entweder an dem Leben des Mutterlandes festhält und derartig, wie es schon die Erfahrung gelehrt hatte, an der eigenen Korruption arbeitet, oder mit einer neuen Auffassung von dem Leben gleichsam als einem neuen Staatsprogramme auf der Hand herantritt, um sich von jener Korruption fernzuhalten. Beide Möglichkeiten sind von vornherein vorhanden: die erstere als eine nunmehr angeborene Eigenschaft, die zweite als ein Bedürfnis, als eine erweckte Not. Es handelt sich nur darum, was über diese Frage entscheiden wird, und auf Grund der Verhältnisse können wir ein doppeltes annehmen; dies könnte sein: einmal, die frische, noch lebendige Erinnerung des Übelstandes im Mutterlande, und zweitens ein blosser Eifer, der eben die Klassenunterschiede, wenn auch nur momentan, (auch ganz gleich in welcher Form) aufhebt, ein Eifer, der sich eben darin kund gibt, dass man mit der ersten Lebensfrische nur daran arbeitet, die neue Heimat der Nachbarschaft ansehnlich zu machen. Dass diese beiden Entscheidungsgründe über den neuen Weg, den die Eleaten zu gehen haben, gegen die Möglichkeit der Fortsetzung der heimatlichen Lebensweise sprechen, bedarf keiner besonderen Erwähnung. Aber eben dieselben Gründe bestimmen schon auch den neuen Weg; in dem neugegründeten Elea an eine aristokratische Ordnung zu denken, ist schon von vornherein unmöglich.

Elea war nun thatsächlich das Land, wohin der vertriebene Xenophanes flüchtete[1]) und wo er auch die Verwirklichung seines Ideals versuchen konnte; hier erreicht er auch thatsächlich seinen Zweck, ganz gleich für wie lange. Es ist kein Wunder mehr, wenn wir hören, dass ein reicher Mann, der Sprössling einer vornehmen Familie,

[1]) Vgl. oben S. 102.

Digitized by Google

Parmenides, als sein Schüler erwähnt wird. Und doch ist dieser Parmenides der Gesetzgeber von Elea gewesen. Fassen wir nunmehr auch jene oben erwähnte Scheu von der Entartung des Mutterlandes, so verstehen wir, wieso unser Philosoph auch als Schüler und Verehrer des Pythagoras erwähnt, ja wieso er selber wegen seiner Lebensweise als ein anderer Pythagoras bezeichnet wird. Es liegt auf der Hand, dass die neue Kolonie, Elea, auf die Allgleichheit gegründet und durch die pythagorisch-dorische Lebensauffassung von vornherein von der Korruption geschützt wurde.

Das ist geradezu ein gelungener Versuch eine proletarisch-demokratische Lebensauffassung zu verwirklichen. Aber kein menschliches Glück ist ohne Feinde und ein derartiger Staat, wie er jetzt in Elea gegründet wurde, hatte schon seine natürlichen Feinde in den bestehenden Verhältnissen des Zeitalters: dies ist das Zeitalter der inneren Wirren in der Form des heftigsten Kampfes der Aristokratie gegen die Demokratie, somit des dorischen Elementes gegen das jonische. Einen Heraklit, der in der jonischen Heimat viel Staub wirbelte, ruhig fahren zu lassen, war unmöglich; es handelte darum die Aristokratie allseitig zu schlagen. Dass somit Parmenides seine d. i. im Grunde die Xenophanische Lebensauffassung gegen die hochwohlgeborene Schwätzerei des Heraklit in Schutz nehmen sollte, war notwendig.

Es liegt nun unserem Philosophen nur daran, die Alleinheit zu beweisen. Nämlich: die Gleichheit aller Bürger wurde dem allgemeineren Satze subsumiert, dass Alles eins ist.[1]) Dies hatte schon Xenophanes ausgesprochen, aber es war ihm noch gar nicht die Notwendigkeit vorhanden, den Satz näher zu begründen;[2]) diese Notwendigkeit geht, wie früher gesagt, aus den neuen Bedürfnissen der Gesellschaft hervor. Denn Parmenides gab das Geschrei des Heraklit über das Gesetz der Gegensätze die Veranlassung[3]) und es lag ihm die Not-

[1]) Wenn Zeller der Meinung ist, dass Xenophanes „die Einheit der Welt aus der Einheit der weltbildenden Kraft, oder der Gottheit abgeleitet" hatte, Parmenides aber zeigt, dass Alles an sich selbst nur als Eins gedacht werden könne etc. etc", so ist dies nach dem, was ich bei Xenophanes gesagt habe und hier noch hinzuzufügen habe, ein deutlicher Beweis der Falschheit seiner Konstruktionen und der Auffassung der Philosophie.

[2]) M. vgl. oben S. 99 f., wo ich am naturgemässesten gezeigt zu haben glaube, dass er das Alleins nicht aus der Gottheit abgeleitet, sondern es mit dieser identificiert hatte; vgl. hier obige Anm.

[3]) Dass Parmenides auf Heraklit Bezug nimmt brauche ich kaum zu erwähnen; sonst vgl. man auch Schuster, Heraklit von Ephesos S. 35 f., 367 f.

Digitized by Google

wendigkeit vor, diese Alleinheit zu begründen. Er glaubt nun, diesen Beweis gegen Heraklits Meinung darin zu finden, dass Alles schon an sich selbst nur als Eins gedacht werden kann, weil das Seiende seinem Wesen nach dasselbe ist. Aber man kann die Ungleichheit auch nicht dadurch konstatieren, dass man dem Seienden ein Nichtseiendes entgegenstellt; denn dieses letztere kann schon von vornherein nicht existieren, weil es auch nicht gedacht werden kann; [1]) somit kann es nur als ein Beweis der menschlichen Verkehrtheit und der gröbsten Unwissenheit gelten, wenn man das Nichtseiende dem Seienden auch gleichsetzen möchte. Was ist, das ist nur und folglich ist alles Seiende (als solches) gleich und man kann nicht sagen: es war nicht und es wird nicht sein, sondern bloss es ist in der Gegenwart als Einheit voll und ungeteilt. [2]) Das Werden und Vergehen sind aber auch von vornherein mit dem Seienden nicht zusammen zu denken; denn das Werden aus dem Seienden ist nur das Sich-selbst-erzeugen, das Werden und Vergehen aus und zu dem Nichtseienden aber ist nach der obigen Darstellung unmöglich: aus dem Nichtseienden wird nichts und das Seiende kann nicht Nichtseiendes werden. Man kann von dem Seienden bloss sagen, dass es ist und dem zufolge kann es nur als eine Einheit, als unteilbar (denn sonst sollte eine Verschiedenheit die Teile desselben von einander trennen), als etwas ohne Veränderung des Ortes und der Gestalt, als ein auf allen Punkten gleich vollkommenes Ganzes, als etwas ganz Gleichartiges gedacht werden; dies konnte Parmenides sodann mit einer wohlgerundeten Kugel vergleichen, welche überall sich selbst gleicht. [3]) Er kann sich ferner dieses Seiende auch nicht unvollendet und mangelhaft (als unbegrenzt) denken; Parmenides ist

---

[1]) Pharm. V. 35.

ἡ μὲν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀτρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
οὔτε φράσαις· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

[2]) V. 61. οὔ ποτ' ἦην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν
ἓν ξυνεχές . . . .

[3]) M. vgl. V. 78.:

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπὶ πᾶν ἐστίν ὅμοιον,
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον τόχεν εἴργοι μιν ζυνέχεσθαι
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δὲ πλέον ἐστὶν ἐόντος.
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει κ. τ. λ.

M. vgl. auch V. 100 ff., wo dieses Seiende mit einer Kugel verglichen wird.

Digitized by Google

noch, wie ein frischer Jüngling, der von keinem Unfalle getroffen wurde, zu sehr optimistisch.

Dass nun folgerichtig gedacht Parmenides von einer Unvergänglichkeit der Welt gar nicht sprechen konnte, liegt in der Natur der Sache, da ja er nur von dem spricht, was ist. Daraus geht nun hervor, dass wir die diesbezüglichen Nachrichten einfach notwendig als falsch wegwerfen müssen; sonst versteht sich von selbst, dass auch die Gottheit, solange sie von ihm (in dem uns überlieferten Stücke seines Lehrgedichtes) nirgends als mit dem Seienden identisch gesetzt wird, in dieser Lehre gar keinen Platz haben kann: dem vorgelegten Zwecke gemäss, nämlich um die Gleichheit und Einheit alles dessen zu beweisen, was ist, richtet Parmenides sein Augenmerk auf das Gegenwärtige, und er hat thatsächlich seinen Zweck erreicht; mit der Einheit und Gleichheit des All steht diejenige (zunächst) der Bürger seiner Heimat in dem Verhältnisse des allgemeinen zum besonderen.

Aber, wie gesagt, das Problem wird von Tag zu Tag schwieriger. So viele andere Philosophen hatten schon eine andere Lebensauffassung verteidigt und ein anderes ja geradezu entgegengesetztes Weltbild entworfen. Parmenides war genötigt, Rechenschaft abzulegen, dass seine Lebensauffassung wahr sein soll, weil auch sein Weltbild wahr ist. Dieses stand in einem starren Widerspruch gegen die bunte Manigfaltigkeit der Welt, die durch die Sinne wahrgenommen wird. Der Philosoph dagegen leugnete diese letztere und schien thatsächlich aus seinem Kopfe heraus eine neue Welt zu produzieren.

So lag dem Parmenides nunmehr daran, zu zeigen, welch' einen grossen Irrtum die sinnlich wahrgenommene Welt der Vielheit und Ungleichheit darstellt, dass sie nämlich nur eine Täuschung unserer Sinneswerkzeuge ist. [1])

---

[1]) Schon die Einleitungsworte bei diesem Übergange in seinem Lehrgedichte zeigen es deutlich, dass es sich im Grunde nur darum handelt, den Kontrast zwischen der Welt des Denkens und der Welt der Sinne, der Welt der Täuschungen, stark hervortreten zu lassen. Nachdem er die wahre Welt erklärt hat, macht er den Übergang zu der Darstellung der Welt der Täuschung, wie folgt; vgl. V. 110 ff.:

ἐν τῷ σοι παύσω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Das ist im Grunde eine starke Polemik gegen Heraklit, und es ist die Auffassung Zellers, wie sonst auch aller anderen entschieden falsch. Meine Darstellung zeigt, wie die Erklärung der Sinneswelt, der Welt der Täuschung, für die eigentliche Ansicht der Philosophen eine negative Bedeutung hat; so dass

Digitized by Google

Parmenides entwirft nun vor allen Dingen einen Plan der sinnlich sichtbaren Welt ganz im Sinne der früheren Philosophen. Es liegt ihm der Gegensatz des Lichten oder des Feuers und der Nacht, des Dünnen und des Dichten (des Leichten und Schweren) vor; er bezeichnet diese Gegensätze auch als das Männliche und Weibliche — eine sonst ächt griechische Vorstellung. Er nimmt nun weiter an, dass eine Göttin (Δαίμων), welche in der Mitte der Welt thront, durch ihr erstes Geschöpf, den Eros, die Mischung dieser Gegensätze (als zwei Elemente gedacht) vollzieht und das Werden zustande bringt. Er gibt auch zu, dass sich die Menschen aus dem Erdschlamm durch die Sonnenwärme entwickelt haben, und dass auch Wahrnehmung und Denken nur das Produkt der Mischung jener zwei Stoffe sind.

Aber die Welt spricht eben für die alleinige Wahrheit des angenommenen Seienden; denn der Unterschied der Wahrnehmung von dem Denken wird durch das Überwiegen des Lichtes und der Nacht bestimmt. Entspricht nun die Wahrheit dem Lichten, so ist es doch klar, dass der Unterschied der zwei Elemente von einander derjenige des Seienden von dem Nichtseienden ist. Das Denken, die Wahrheit, sagt aber, wie wir schon gesehen haben, dass das Nichtseiende unmöglich existieren kann.

So hat nun Parmenides die einzige Richtigkeit seines einheitlichen und ganz gleichen Seienden auch durch die Unmöglichkeit der Richtigkeit und Wahrheit der Sinneswelt bewiesen: dies ist eine blosse Täuschung und die wahre Welt ist die Welt des Denkens, die Welt der Allgleichheit und Alleinheit, des Seienden.

Das Resultat der Bemühungen unseres Philosophen ist fertig gestellt: nur das Denken berichtet uns von der Wahrheit, dem Seienden; denn Denken und Sein sind ein und dasselbe;[2]) alle Wahrnehmung ist Täuschung. Somit ist nun auch das Gesetz der Gegensätze des Heraklit eine blosse Täuschung, wahr ist allein das einzige Seiende, das sich selbst gleich und ganz einheitlich ist, und daraus ergibt sich nunmehr auch die Gleichheit und Einheit der Bürger.

---

man nicht sagen kann, er wollte damit bloss „fremde Meinungen vortragen"; vgl. Zeller, I, S. 411 ff.

[1]) V. 94 ff. τωυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

Digitized by Google

* * *

So wurde der wirtschaftliche Kampf von dem Griechentume der Kolonien gefochten; er war, abgesehen von dem kleinen Erfolge der Demokraten in einigen Städten, wo gewiss der Kampf politisch durchgeführt wurde, eigentlich ein Streit der Meinungen: es versuchte jede Partei zunächst klar zu legen, dass ihre Ansprüche begründet waren, dass ihre Lebensauffassung nur ein Teil des ganzen Weltbildes ausmache. War nun dieses Bild in Elea zur Verwirklichung gelangt, weil Elea gleichsam in dieser Absicht gegründet wurde, so versteht sich doch von selbst, dass seine sonstige Verwirklichung, wie wir dies bei Ephesos gesehen haben, von der politischen Macht abhing; es war nötig, dass es den Bürgern aufgezwungen werde. So führte aber diesen Kampf, wie wir bereits wissen, Athen und diese allgemeinen Zwangsmassregeln wurden von dem nunmehr siegreichen Bürgertume der berühmten Stadt zur Geltung gebracht.

Digitized by Google

Dritte Periode.

Das gewordene Griechentum.

(Das Zeitalter der Blüte der Demokratie und des Perikles.)

Allgemeine Charakteristik dieses Zeitalters.

„Der Kampf ist der Vater aller Dinge" (πόλεμος πατὴρ ἁπάντων) war der Spruch, den einer von den tiefsinnigsten und grössten Denkern Griechenlands, Heraklit der Dunkle, aus dem ganzen Prozesse des Werdens des griechischen Volkes und unmittelbar aus den Verhältnissen seiner Heimat herausgelesen hatte, und ein unfehlbarer Prüfstein der Wahrheiten, die Geschichte, zeigte wie vor, so auch nach, dass somit das eine Moment des Werdens im Weltall gefunden war. Es stellte gleichsam das erste Naturgesetz dar, welches aus der allgemeinen Bewegung der griechischen Verhältnisse abgeleitet, thatsächlich über alle Zeitverhältnisse und über jegliche örtliche Bestimmtheit gehoben war. Nicht bloss im Himmel, nicht bloss auf Erden unter den Menschen, sondern überall im Reiche der Natur verbreitete sich die Kraft und allgemeine Gültigkeit des Gesetzes. Wenn es aber Heraklit bloss auf die physikalische Natur anwendete, ohne sich der unmittelbaren Konsequenzen desselben betreffs den Anforderungen der Gegenpartei seiner Heimat bewusst zu sein, so zeugt dies eben davon, wie er, weit davon entfernt, im Namen der Wahrheit und der objektiven Forschung zu arbeiten, vielmehr im Dienste seiner aristokratischen Partei, im Dienste der Interessen derselben stand.

Wie denn aber die Geschichte selbst ihr eigenes Gesetz ausgesprochen hatte, so war doch nichtsdestoweniger eben derselben vorbehalten, gegenüber den sophistischen Erschleichungen des Heraklit zu bestätigen, dass das Gesetz von dem Streite, als der Entstehungsursache aller Dinge, einzig und allein obwaltet und alle Geschehnisse hervorbringt. Die zweite Periode war, wie wir schon gesehen haben, eine Zeit des allgemeinen Aufstandes in Griechenland, und die Folgen

Digitized by Google

desselben haben gezeigt, wie ein mit vollen Kräften und aus inneren Existenzbedürfnissen gefochtener Kampf notwendig und ausschliesslich zu Gunsten der einen oder der anderen Partei enden sollte.

Die vergangene Periode hatte schon gezeigt, wie die wirtschaftlichen Verhältnisse, innerhalb des jonischen Stammes besonders zugespitzt, jenen allgemeinen Charakter der bestehenden Zustände hervorgebracht hatten, welche ich schon dort als das Übergangsstadium Griechenlands bezeichnet habe. Allerdings wurde dieser ausgesprochenermassen Kampf der ökonomischen Klassen nicht nur auch in der jonischen Heimat gefochten, sondern auch innerhalb des Dorertums hie und da bemerkbar; aber indem derselbe in den zwei Verfassungsformen verkörpert war, so stand es von vornherein fest, dass der Sieg der einen oder der anderen Klasse geradezu die Übermacht der Athener respektive der Spartaner über einander und über ganz Griechenland bedeuten sollte. Man kann sagen, das Ende dieses Kampfes hatte das Schicksal des dorischen und jonischen Elementes zu bestimmen ganz gleich, für wie lange. [1])

Vieles wirkte nun zur Lösung dieses Parteistreites und wie der Kampf ein wirtschaftlicher, ein Interessenkampf war und unmöglich schiedsgerichtlich aufgehoben werden konnte, so waren jene Mittel thatsächlich auch nur materielle, Geldmittel: das ist der grosse Reichtum, der sich im Anfang dieses Zeitalters in Athen versammelte. Dieser Umstand führte, wie wir noch näher zu sehen haben, die Befestigung der Demokratie und den Ruhm Athens als einer Grossstadt Griechenlands herbei. Für die Verbreitung der athenischen Macht über ganz Griechenland wirkte auch noch der überall bestehende Kampf der Demokraten gegen die Aristokraten günstig; die ersteren verbrüderten sich nunmehr mit dem mächtigen Athen. Ausserdem benahm sich Sparta im Gegenteil nicht nur gegen die übrigen, sondern selbst gegen die Parteigenossen so ungünstig, [2]) dass das ganze, oder fast das ganze Griechenland sich unter die Fahne Athens stellte.

Somit wurde dem allgemeinen Kampfe der Vergangenheit ein Ende gemacht. Die unbemittelten und unterdrückten Klassen setzten

[1]) Damit gebe ich eben den unaufhörlichen Prozess des Werdens an und bereite auch die Thatsache vor, dass die für eine kurze Zeit (in dieser dritten Periode) unterdrückte Partei, welche gewiss nicht ausgestorben war, in der vierten Periode sofort die Oberhand greifen wird, allerdings so, dass sie diese Übermacht kurz nachher wieder der anderen Partei abtrete, welche gleichfalls wiederum von demselben Schicksale getroffen wird. Ich werde dort zeigen, wie diese vierte Periode eine unstete Wechselherrschaft des jonischen und dorischen Elements, d. i. der Demokratie und Aristokratie ist.

[2]) M. denke an das Benehmen des Pausanias gegen alle Bundesgenossen etc.

Digitized by Google

schliesslich ihren Willen durch und die Demokratie wurde als fast allgemeine griechische Staatsverfassung proklamiert, — ein Zustand, der um das Jahr 479 angefangen, ununterbrochen bis zum Jahre 429 v. Chr. dauert.

Athen stellte jetzt, wie ganz natürlich, das Zentrum von ganz Griechenland dar und die demokratische Gesinnung war die einzig tönende Stimmgabel. Man kann sagen, das ganze Griechentum wurde jonisch. Die nämlichen Ereignisse, welche einem Heraklit zeigten, wie der Streit der Vater aller Dinge überhaupt ist, bewiesen ihm gegenüber auch, wie es eine notwendige Konsequenz dieses Streites sein konnte, dass alle (Menschen), wie es Xenophanes verlangte, gleich seien. Es war dem allgemeinen Werden gleichsam vorbehalten, neuerdings wiederum einen Zustand zu erzeugen, der geradezu jene glücklichen Verhältnisse der Blütezeit Joniens erneuerte und zwar so, dass, was damals bewusstlos geschah, jetzt zum Bewusstsein kam.

Im Zeitalter der Blüte Joniens, im Zeitalter, das man trefflich als dasjenige der Götterherrschaft in Jonien nennen konnte, existierte in der That ganz gewiss eine privilegierte Klasse und es waren nun dem Scheine nach nicht alle Bürger gleich; aber diesen Scheinunterschied vereitelte der Wohlstand des Landes, der einen jeden befähigte von einem derartigen Unterschiede hinwegzusehen; er existierte also praktisch nicht, und das ist es, was ich schon als einen unbewussten Zustand der Verhältnisse bezeichnet habe. Was nun der athenische Sieg geschaffen hatte, das war die Herstellung jenes allgemeinen Glückszustandes, aber so, dass jene praktisch aber unbewusst existierende Gleichheit nunmehr erkämpft und auch theoretisch hergestellt und zum Bewusstsein gebracht wurde.

Jetzt sah der griechische Bürger ganz anders aus; er dachte jetzt auch ganz anders. Die Lebensauffassung der unmittelbar vorangegangenen Wirren-, Not- und Kampfperiode geht allmälig zugrund; ein jeder erfreut sich jetzt einer göttlichen Existenz, ganz gleich ob thatsächlich oder bloss in der Einbildung; dazu brauchte ja bekanntlich der schlichte Bauer nicht viel: genug, dass er darauf stolz sein, dass er erzählen konnte, er habe die Herren ein bischen aufgehetzt, sogar thatsächlich niedergeschlagen. Meinte er jedoch auch, er hätte seine Siege den Göttern zu verdanken, so wurde er streng religiös, so nahm das Leben jene Färbung des homerischen Lebens. Aber die Jugend wächst jetzt unter ganz anderen Bedingungen heran, als unter denen jene Kämpfer der grossen Siege gewachsen waren. Es konnte nun auch nicht ausbleiben, dass man sich nach dem eigenen Leben die ganze Weltordnung denke.

Digitized by Google

Gewiss waren die Kämpfe der unmittelbar vorangegangenen Zeit noch nicht ganz vergessen worden und es war auch ein sehr beliebtes Thema der Unterhaltung des Bürgers, von der Gleichheit aller zu sprechen und ein Zeno versucht im Namen dieser Bürgerschaft dieselbe logisch zu demonstrieren. Aber diese Gleichheit war schon eine Thatsache und man hatte sich nicht mehr lange mit solchen demonstrativen Plaudereien der Vergangenheit zu beschäftigen; es war die Zeit des Gesanges, nämlich der freudige Tag angekommen und wenn man bei der Morgendämmerung immer noch von der alten düsteren Erinnerung gestört wurde, so zerstörte doch die Mittagssonne auch diese kleinen übrig gebliebenen Nebelchen. Die Dichter brachten wieder das olympische Leben auf die Bühne und zwar anfangs mit den Göttern selber und sodann innerhalb der menschlichen Gesellschaft: wie man schon gewöhnt war, das ganze Lebensschicksal auf die Götter zurückzuführen und wie man fröhlich göttlich, nicht toll-göttlich, wie die homerische Generation, sondern vernünftig und darauf bedacht lebte, die kostbare Errungenschaft nicht aus den Händen zu verlieren, so schmükten auch die Dichter das Leben, so demonstrierten es auch die Philosophen durch eine Welterklärung. Empedokles und Anaxagoras sind diese Interpretoren: ersterer zeigte, was die Eintracht und was der Hass und die Zwietracht zustande brachten, letzterer zeigte wie diese beiden von der Vernunft, von der Besonnenheit, dem Nus abhingen.

So glanzvoll stand nun Athen da; gewiss war dieses kein Produkt des kämpfenden Griechen mit Bewusstsein; dieser Zustand war notwendig den Ereignissen nachgefolgt; aber ewig sei der Ruhm Athens und des Griechentums, das eben von jener Allgleichheitsidee getrieben wurde; die Menschheit wird ihm ewig ihre Hochachtung und ihre Ehrfurcht zollen. Das neue Leben in Athen brachte notwendig die Ausbildung einer jeden menschlichen Thätigkeit: es stand ja einem jeden frei, sich irgend wie auszeichnen zu können; der freie Staat wurde zu einem olympischen Wettkampfplatze.

Aber auch neue Erwerbszweige hatte der neue Zustand geschaffen. Die neue Gesellschaft hatte neue Bedürfnisse und diese sollten befriedigt werden. Die jonischen Versuche, das eigene Leben zu rechtfertigen und sodann jener Kampf der gegenseitig behaupteten Lebensbilder hatten solche Probleme aufs Tapet gebracht, welche unmittelbar das Objekt einer besonderen Untersuchung werden konnten; dazu war nur nöttig, dass dies von dem Alltagsleben begünstigt werde. Dieser Umstand war aber jetzt in Athen, ja in ganz Griechenland aufgetreten, und so trat auch nicht nur die Physik und Astronomie als eine be-

Digitized by Google

sondere Beschäftigung auf, sondern es entwickelte sich auch eine Medizin, ja selbst eine Jurisprudenz. Ausser von den Künstlern genossen auch ein Hippon und Idäus,[1]) ein Menon, Hippokrates, ein Antiphon — lauter fachwissenschaftliche Männer, wie man sie hätte nennen können — in der neuen Gesellschaft grosses Ansehen und waren in derselben thätig.

Aber wie sich das alte Jonien einmal vor einer traurigen Nachfeier des Hochzeitstages gefunden hatte, so war dasselbe Schicksal, gewiss unter anderen Bedingungen, auch für das jetzige Griechentum, für Athen, vorbehalten. Es ist einmal so: das Glück ist immer eintägig und kurz. Wie nun der nächste Tag dieses allgemein griechischen Festmahles und Glanzes aussah, werden wir später erfahren. Aber es werden bekanntlich die Ereignisse nicht aus der Pistole geschossen; sie entwickeln sich langsam; so ist es nun klar, wie Athen am gleichen Tage der Festlichkeit auch an den Trauerzuständen des nächsten Tages arbeitete. Der neue Staat verlangte es und man hatte angefangen, sich der praktischen Thätigkeit der eigenen Ausbildung zu widmen. Dies war ein neues Bedürfnis und ein Protagoras war einsichtsvoll genug, einem jeden seine Aufgabe zu raten. Man sah es ja deutlich ein, mit dem blossen alltäglichen Schwätzerleben war nichts; nach den Prinzipien des freien Staates sollte ja ein jeder versuchen, sich an die Spitze zu stellen und dazu brauchte man eine praktische Bildung.

Dieser Bewegung begegnen wir in den letzen Jahren dieses Zeitalters. Sie war an sich noch gar nicht übel, aber — die Folgen haben gezeigt, wie sie den Umsturz des bestehenden hervorgebracht haben; es blieben ja auch die materiellen Verhältnisse nicht dieselben.

Ich bespreche nunmehr diese Erscheinungen der griechischen Glanzperiode nämlich das gewordene Griechentum hier näher.

---

[1]) Ich betrachte diese beiden naturgemäss nur als Physiker, aber nicht als Philosophen, wie es Zeller thut. Es ist reine Konstruktion, wenn er (I, S. 214) sagt: „nach Anaximenes ist in unserer Kenntnis der jonischen Schule eine Lücke; denn Heraklit, durch den sie der Zeit nach ausgefüllt würde, mussten wir wegen seiner wissenschaftlichen Eigentümlichkeit von den älteren Joniern trennen. Indessen müssten die Ansichten der milesischen Physiker auch in dieser Zeit sich nicht bloss fortgepflanzt, sondern auch zu einigen neuen Bestimmungen Anlass gegeben haben etc. etc.“

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Der Sieg der unbemittelten Klassen gegen die Eupatriden.

(Die Vollendung der athenischen Demokratie.)

Erstes Kapitel.

Die Verbesserung der wirtschaftlichen Lage der Gesellschaft.

Das einzige Mittel, wodurch die unbemittelten und unterdrückten Klassen in Athen ihren Willen gegenüber den Eupatriden, den Hochwohlgeborenen durchzusetzen glaubten, war, wie schon verständlich genug geworden ist, der politische Kampf. Dass man nämlich nicht mehr der Meinung sein darf, als ob der Kampf um die Demokratie ein spezifisches Merkmal des jonischen Stammes sei, welches unter allen Umständen hätte zu Tage treten müssen, erhellt daraus, dass im eigentlichen Jonien das fast allgemein behagliche Leben und der allgemeine Wohlstand, wie schon gezeigt, der Aristokratie, ja selbst der Tyrannei freie Hand gelassen hatten. Dies bestätigt noch in erster Reihe auch der Umstand, wie diese Tendenz zur Demokratie, wie wir gesehen haben und noch sehen werden, auch in dorischen Städten und Staaten zu Tage trat. Ausserdem wissen wir schon, wie dieser Kampf überhaupt von Anfang an zustande kam.

Dies wird auch von der ferneren Geschichte der demokratischen Bestrebung bezeugt, und die volle Wahrheit tritt erst am Ende d. i. nachdem die volle Demokratie hergestellt wurde, zu Tage. Hier sind nämlich zwei Punkte genau von einander zu unterscheiden: es sind, erstens, der Zustand des allgemeinen Wohlstandes, welcher eben die Vollendung der Demokratie ermöglicht, und zweitens, der Zustand des abnehmenden Wohlstandes. Dieser letztere fängt eigentlich am Ende dieser Periode, d. i. mit den grossen Ausgaben für den Peloponnesischen Krieg an und wird in der nächsten (IV.) Periode betrachtet. Der erstere Zustand aber fällt fast ganz mit dem Zeitraume vom Jahre 479 bis 429 v. Chr. zusammen. [1])

[1]) Es versteht sich von selbst, dass ich die Perioden von einander nicht als mit Messer abgeschnitten darstelle; ich werde am Ende dieser Periode zeigen, wie die gesellschaftlichen Zustände schon angefangen hatten, langsam und langsam sozusagen in den Abgrund zu gehen, d. i. eine andere Phase anzunehmen.

Digitized by Google

Wir haben in der vorigen Periode gesehen, wie Solon in der That den ersten Schritt zur Demokratie machte, indem er alle Bürger den Gerichten und Volksversammlungen zuliess. Hatte er denn dabei auch den ökonomischen Zustand der Unbemittelten und Unterdrückten durch die schon bekannten Mittel verbessern wollen, so war es doch weder auf einmal möglich, noch hatte er es auch zustande bringen können, dass damit sofort ein jeglicher Klassenunterschied aufgehoben werde. Wir haben schon gesehen, wie Solon die vier Drakonischen Schatzungsklassen (τέλη oder τιμήματα) beibehalten und geradezu auf Grund derselben die Rechte und Pflichten der Bürger im Staate bestimmt hatte. Immerhin hatte damit das unbemittelte Volk ein wichtiges Mittel errungen, den Kampf künftig für sich selber günstiger fortzusetzen: der Anfang des guten Ausganges lag schon in dem Umstande, dass die Stimme des Volkes in der Ekklesia hörbar wurde.

Es war aber den bevorstehenden Wirren vorbehalten, dieses Problem des Kampfes der unterdrückten und unbemittelten Klassen günstiger d. i. fast schiedsgerichtlich zu lösen. Der Zwischenfall der Tyrannei des Pisistratos hatte, ungeachtet seiner väterlichen Regierung, geradezu gelehrt, welche Stellung das Volk in der Zukunft einflussreichen und mächtigen Individuen gegenüber einnehmen sollte, [1]) damit der alte verhasste Zustand nicht wieder erneuert werde. Die nunmehr reichlich nach Athen zufliessenden Wohlstandsmittel trugen aber gerade dazu bei, dass einerseits der grosse Gegensatz zwischen Armen und Reichen, wenn nicht aufgehoben, so doch gemildert und andererseits folglich der Klassenunterschied gleichsam von selbst aufgehoben werde; es war ja auch die Gefahr des Perserzugs zu Gunsten des Volkes beseitigt.

Folgende Ereignisse nämlich wirken für die Lösung des Problems des Klassenkampfs in Athen mit. Die Errungenschaft des Volks durch die Solonische Gesetzgebung hatte ihm eine derartige Betriebsamkeit eingehaucht, dass nicht nur in dem inneren Verkehr ein allseitiger Fleiss merkbar wurde und der witzige Verstand der Athener zur Entwicklung kam, sondern auch die kriegerische Thätigkeit derselben nach aussen zum Ausdruck gelangte. [2]) Sehen wir nun von kleineren

[1]) Hier verdient es besonderer Bemerkung, dass Onckens Erklärung des scherbengerichtlichen Verfahrens mich vollständig befriedigt und auch an sich das Gepräge der historischen Wahrheit trägt (vgl. II. Perikles); und nur die Kürze in der Schilderung der Sache, die ich eben angegeben habe, lässt sie, wie ich es selbst fühle, etwas schief klingen, d. i. der alten Auffassung derselben näher kommen.

[2]) M. vgl. die Bemerkung Herodots über die republikanische Verfassung V, 66.

Digitized by Google

Feldzügen der Athener sogar selbst gleich nach der Tyrannenvertreibung ab, so spricht doch geradezu der erste Kampf gegen die Perser in Marathon das entscheidende Wort für die Lösung des Klassenproblems. Einerseits ist dieser Sieg der Athener über die Perser geradezu der Sieg der athenischen Bürgerschaft über die Eupatriden oder Aristokraten,[1]) und andererseits gesellt sich dieser politischen Stellung des früher Unterdrückten auch die ähnliche wirtschaftliche Erscheinung; der Reichtum, den man den mit Gold und Silber belasteten Persern entrissen hatte, brachte den armen athenischen Familien Wohlhabenheit und Überfluss. Kommt nun hier auch das fernere Glück der Athener nach der Schlacht bei Marathon in Betracht, so brachte doch die Entscheidung über das ökonomische Problem endgültig der Umstand herbei, dass, sobald der Staat durch die Bürgerschaft repräsentiert wurde, auch die Bergwerke,[2]) welche, frühzeitig entdeckt, eigentlich nur von den Eupatriden, den Reichen, ausgenützt wurden, nunmehr im Dienste der Bürger standen. Nach der Deckung aller Staatskosten wurde der übrigbleibende Ertrag den unbemittelten Bürgern verteilt. Allerdings betrachtete dies Themistokles[3]) als eine Verschwendung des für die Macht des Staates (Athens) erforderlichen Geldes und es wurde auch aufgehoben; aber dieser selbige griechische Staatsmann eröffnete den Athenern andere Wege des Erwerbs und des Reichtums.[4])

Unter solchen Verhältnissen gewinnen die Bürger Athens auch die Schlacht gegen das Xerxische Heer und seine Flotte. Hatten nun auch die persischen Wirren insgesamt von Anfang an langsam die Gesamtheit der Bürger gegen die drohende Gefahr mit einander fast gänzlich versöhnt, trotzdem, dass es immer noch auch an den geheimen Untrieben einer Gegen- (aristokratischen) Partei nicht fehlte, so war doch die Tapferkeit und das Blut des gewöhnlichen Mannes, des schlichten

[1]) Man fasse nämlich ins Auge, wie auch in Athen eine Gegenpartei, die aristokratische, die Perser herbeirufen wollte, damit sie ihnen Hülfe leisten und die alte Ordnung wieder erneuern; m. vgl. Curtius Griech. Gesch. II.

[2]) Hier kommt in erster Linie das laurische Silberwerk; m. vgl. Böckh in Abh. d. Berl. Akad. 1814, S. 111 ff. u. 1815, S. 117 ff.

[3]) Aristot. Ἀθ. πολ. 22.: ἔτει δὲ τρίτῳ μετὰ ταῦτα Νικομήδους ἄρχοντος, ὡς ἐφάνει τὰ μέταλλα τὰ ἐν Μαρωνείᾳ καὶ περιεγένετο τῇ πόλει τάλαντα ἑκατὸν ἐκ τῶν ἔργων, συμβουλευόντων τινῶν τῷ δήμῳ διανείμασθαι τὸ ἀργύριον Θεμιστοκλῆς ἐκώλυσεν οὐ λέγων, ὅ τε χρήσεται τοῖς χρήμασιν, ἀλλὰ δανεῖσαι κελεύων τοῖς πλουσιωτάτοις Ἀθηναίων ἑκατόν, ἑκάστῳ τάλαντον, εἶτ' ἐάν μὲν ἀρέσκῃ τὸ ἀνάλωμα, τῆς πόλεως εἶναι τὴν δαπάνην, — λαβὼν δ' ἐπὶ τούτοις ἐναυπηγήσατο etc.

[4]) Darüber näheres bei Curtius gr. Gesch. II.

Digitized by Google

athenischen Bürgers, einzig und allein dasjenige, was das Vaterland gerettet, ihm die Freiheit und den Ruhm verschafft hatte. Dieses Ereignis nun sagte für die Bestrebungen des Atheners das letzte Wort, und es war nun die notwendige Folge desselben, dass Aristeides, alle Klassenunterschiede aufhebend, überhaupt für alle Bürger den Zutritt zum Archontate und den übrigen Staatsämtern öffnete.

Von diesem Augenblicke fängt aber auch diejenige innere Entwicklung Athens an, welche in dem Perikleischen Zeitalter ihren Höhepunkt erreicht hat. Die Schlacht bei Salamis war, man möchte sagen, der Tag der Einweihung der athenischen (See-) Macht, und es war die unmittelbare Folge derselben, dass neuer Reichtum nach Athen floss. Abgesehen von dem Persergelde, welches das arme Griechenland auf dem Schlachtfelde gesammelt hatte, wuchs insbesondere Athen nunmehr mehr und mehr an Reichtum durch seine seeische Machtentwicklung.[1]) Abgesehen von den grossen Einnahmen von den Bundesgenossen,[2]) strömte das Geld sonst von allen Seiten her nach Athen durch die kaufmännische Thätigkeit der Bürger. Somit wurde das Geld in fast verschwenderischen Umlauf gesetzt, und der Handelsgeist begünstigte den Export und Import von Waren.

Nunmehr wurde die Bewegung allgemein und nahm nach allen Seiten hin zu. Der Reichtum verursachte auch die geistige Thätigkeit und Wirksamkeit. Nicht nur Schiffbaukunst von Themistokles selber begünstigt und überhaupt Baukunst gelangen zu ihrer Blüte, sondern auch fast alle anderen Zweige der Geistesthätigkeit fangen an, rege zu werden. Somit wurde aber nicht nur an der sogenannten geistigen Kultur gearbeitet, sondern dies war auch die materielle Befriedigung des Bürgers: der proletarische Athener fand hierin Arbeit und somit auch die Deckung seiner Lebensbedürfnisse.

Diese Verhältnisse erreichen ihren Höhepunkt, wie bekannt, in dem sogenannten Perikleischen Zeitalter.[3]) Es kann hier nicht besprochen werden, wie der grösste griechische Staatsmann erst durch Ephialtes und andere demokratische Parteiführer dasjenige erreicht hatte, was sodann zu seiner Alleinherrschaft führte. Es ist selbstverständlich, dass, nachdem der Volkswille sich durchzusetzen

[1]) Vgl. Thukyd. I, 63.

[2]) Diese von Aristeides auf 460 Talente bestimmt, stiegen zu Beginn des peloponn. Krieges auf die Höhe von 600 Talente, ja im Jahre 425/4 unter Alkibiades' Einfluss nach dem Frieden des Nikias bis zu 1300 Talente.

[3]) Vgl. Ad. Schmidt, Perikles und sein Zeitalter, Berlin 1874, und Wilh. Oncken, Athen und Hellas. Leipzig 1865.

Digitized by Google

angefangen hatte und durch die Aristeidische Gestaltung der demokratischen Verfassung dem Volke fast die ausschliessliche Souveränität anerkannt wurde, es nicht mehr schwer war, an die Vollendung des demokratischen Bildes auch die letzte Feile zu legen: es handelte sich schliesslich um Verkürzung und Übertragung der Befugnisse des Areiopags an demokratische Instanzen.

Aber nicht nur diese Neuerung selbst kam dem schlichten Athener zu Hülfe, indem sie seiner wirtschaftlichen Lage unmittelbar günstige Reformen beibrachte, sondern auch schon die Vorbereitungen zu dieser Verfassungsneuerung machten den armen Athener von seinem reichen Mitbürger wirtschaftlich in gewissem Sinne unabhängig. Gegenüber der ränkevollen Unterstützung der Arbeitsunfähigen und Arbeitslosen von der Seite eines Kimons und überhaupt der reichen aristokratischen Partei wurde die Befriedigung der Bedürfnisse der Armen von Staatswegen beantragt und durchgeführt: die öffentlichen Armenspenden und das Theorikon (Schauspielgelder) haben sich zur Staatspflicht ausgebildet. Wurde sodann auch die Macht des Areiopags beschränkt, und übernahm seine Befugnisse die Gesamtheit der athenischen Bürger, so war es doch nur unter der Bedingung möglich, dass die Geschworenen besoldet werden sollten.[1]) Allerdings ist es nicht genau zu bestimmen, ob diese Besoldungen, deren man vier, nämlich die zwei Arten des Richtersoldes, das Heliastikon und das Ekklisiastion, das Theorikon und das Stratiotikon, erwähnt, insgesamt auf Perikleische Verfügung zurückzuführen sind;[2]) es versteht sich aber doch auch von selbst, dass diese Unbestimmtheit nicht in Betracht kommt; es handelt sich ja wesentlich darum, die wirtschaftlichen Verhältnisse Athens in dieser Periode festzustellen, und kurz wiederholt, es liegt am Tage, dass das Urteil des späteren Isokrates: Perikles habe „die Burg (d. i. den Schatz) mit Silber und Gold angefüllt und den Privathäusern Glück, sowie Wohlhabenheit in Fülle gebracht" ganz richtig ist.

Aber ausser den erwähnten Besoldungen vollzog sich diese Wohlhabenheit auch dadurch, dass dem Arbeitsfähigen zur Arbeit und Selbsterwerb die Gelegenheit geboten wurde. Die Prachtgebäude, welche Perikles mit dem Gelde der Bundesgenossen aufführte, verschufen Tausenden von Menschen das Brot.[3]) Für diesen Wohlstand

[1]) Diese Besoldung betrug für den einzelnen Beisitzer täglich nur einen Obolos, nicht drei, wie einige behaupten.

[2]) M. vgl. Oncken II, S. 24 ff.

[3]) „Aber die Schöpfung aller dieser Kunstwerke hatte auch weitere bedeutsame Wirkungen für das attische Staatsleben selbst. Ungemein wurde namentlich

Digitized by Google

nun aber war auch dasjenige (indirekt) von Bedeutung, dass durch Perikleische Veranlassung wiederum andere Tausende von attischen Bürgern sich auf anderen hellenischen Gegenden als Kleruchen niedergelassen haben, — ein Ereignis, wodurch nicht nur dem hülfelosen Volke irgendwie beigestanden wurde, sondern welches auch mittelbaren oder unmittelbaren politischen Zwecken diente.[1]) Lässt sich nun im zweiten Falle jener Faktor erblicken, welcher zu dem panathenischen (d. i. panhellenischen) Bestreben des grossen Staatsmannes und der Zeitverhältnisse seinerseits das nötige beitrug, so ist doch im Ganzen klar, dass sowohl die innere Gestaltung Athens, als auch die Gestaltung des Charakters des Volkes, samt seinen sonstigen Erscheinungen, von jener wirtschaftlichen Verbesserung seiner Lage abhängt, wie ich dies nunmehr kurz zeige.

Zweites Kapitel.

Die neue Gestaltung Athens und der Anschauungen der Bürger.

(Die Konsequenzen der wirtschaftlich verbesserten Lage des Volkes.)

Zwei sind die wichtigsten, man möchte sagen, resultierenden Kräfte aus der bisherigen Entwicklung der Dinge: ich bezeichne sie kurz als das Selbst- und ästhetische Gefühl, welche hier ihren Gipfel erreichten.

dadurch die gewerbliche Thätigkeit erhöht. Mächtig blühten, wie aus Plutarch erhellt, ausser den Künsten der Architektur, der Bildhauerei und Malerei, und in Verbindung mit ihnen empor: die Gewerbe der Steinmetzen und der Schmiede, der Goldarbeiter und der Elfenbeinmaler, ... zur See die der Kauffahrer etc. So verteilten und verbreiteten die einander bedingenden Geschäfte den Wohlstand in alle Klassen der Gesellschaft Alte Erwerbszweige wurden in Schwung gebracht, neue geschaffen. Tausende von arbeitsfähigen, aber zuvor arbeitslosen und dürftigen Bürgern erhielten Beschäftigung und auskömmlichen Unterhalt. Daher sagte denn Perikles selbst von diesen Werken: ‚ihr Werden bringen Wohlstand für den Augenblick, ihre Vollendung Ehre für die Ewigkeit.' Jegliche Kunst ermunternd, jede Hand in Anspruch nehmend, allerlei Bedürfnisse erzeugend, wurden sie zu Erwerbsquellen für die ganze Stadt, die dergestalt zugleich sich nähre und verschönere" (A. Schmidt, Perikles etc., S. 138). Vgl. auch Plut, Per. 12 – *παντοδαπῆς ἐργασίας φανείσης καὶ ποικίλων χρειῶν αἳ πᾶσιν μὲν τέχνην ἐγείρουσαι, πᾶσιν δὲ χεῖρα κινοῦσαι, σχεδὸν ὅλην ποιοῦσιν ἔμμισθον τὴν πόλιν ἐξ αὑτῆς ἅμα κοσμουμένην καὶ τρεφομένην.*

[1]) Plut. Perikl. 11.: *καὶ ταῦτ' ἔπραττεν ἀποκουφίζων ἐν ἀργοῦ καὶ διὰ σχολὴν πολυπράγμονος ὄχλου τὴν πόλιν, ἐπανορθούμενος δὲ τὰς ἀπορίας τοῦ δήμου, φόβον δὲ καὶ φρουρὰν τοῦ μὴ νεωτερίζειν τι παρακατοικίζων τοῖς συμμάχοις.*

Digitized by Google

Das attische Volk hatte schon vor Solon angefangen, wie wir gesehen haben, durch seine ökonomische Lage angespornt[1]) seine Existenz gegenüber dem wirtschaftlich Stärkeren in der Art und Weise zu behaupten, dass es versuchte, die politische Macht in die Hände zu nehmen. Nicht ein hohes Wohlwollen des Aristokraten und Privilegierten, sondern nur ein Gesetz zu Gunsten des schlichten Bürgers konnte ihm seine Existenz sichern. Das war ihm schon klar, und wenn er für die Demokratie schwärmte, so verstand er darunter eben die Macht, seine Existenz gegen die Bedrohung von der Seite der Reichen zu behaupten. Sonst kam es absolut nicht darauf an, ob der thatsächliche Regent er selber war oder ein anderer, wenn nur die Möglichkeit, und zwar die bequeme, behagliche Möglichkeit seiner Existenz ihm zur Verfügung stand.[2])

Was aber jene politische Macht anbelangt, so ist es doch klar, dass ihr Begriff schon die Voraussetzung enthielt, ein jegliches Vorurteil von einem Vorrechte eines anderen angeblich von Natur aus privilegierten in das Reich der Fabeln zu schieben. Der Vaterlandsretter von Platää, Marathon und Salamis brauchte kaum einen anderen Sporn mehr, sich dem Geborenen sogenannten Adeligen und Bevorrechteten gleich zu fühlen. Denn hatte auch der letztere diese Rechte und Privilegien vielleicht in der Urzeit durch ähnliche Thaten erworben, so bot ihm nunmehr der von ihm als Bauer und unfähiger Kerl gescholtene Athener das Gleichgewicht, ja noch mehr; keiner hatte in der Urzeit so einen Perserkrieg gefochten, wie er von Herodot geschildert wurde und jedenfalls ähnlich, ja noch phantastischer und grossartiger den Augen der Nachkommenschaft des Helden von Marathon vorschwebte.

---

[1]) Dass dies die einzige oder vielleicht die Hauptursache des ursprünglichen Triebes ist, ersieht man, sobald man diese attischen Bewegungen mit dem fast knechtischen Ruhigbleiben desselben Stammes in dem reichen Jonien vergleicht, worüber ich schon das Nötige gesagt habe; m. vgl. oben S. 55 f.

[2]) Dies meine ich hier mit Berücksichtigung der Periklesischen Herrschaft, und insofern, glaube ich, wird man mir Recht geben müssen. Es spricht ja auch die Schilderung dieser Regierungsform von Aristoteles dafür: *ὁπόσαι μὲν σωτηρίαν φέρουσι τῶν ἀρχῶν χρηστὰὶ οὖσαι καὶ μὴ χρηστάί, ἢ κύνδυνον τῷ δήμῳ ἅπαντι, τούτων μὲν τῶν ἀρχῶν οὐδὲν δεῖται ὁ δῆμος μετεῖναι, οὔτε τῶν στρατηγικῶν κλήρων οἴονταί σφισι χρῆναι μετεῖναι, οὔτε τῶν ἱππαρχικῶν. γιγνόσκει γὰρ ὁ δῆμος ὅτι πλείω ὠφελεῖται ἐν τῷ μὴ αὐτὸς ἄρχειν ταύτας τὰς ἀρχὰς, ἀλλ' ἐᾶν τοὺς δυνατωτάτους ἄρχειν. ὁπόσαι δ' εἰσὶν ἀρχαὶ μισθοφορίας ἕνεκα καὶ ὠφελείας εἰς τὸν οἶκον, ταύτας ζητεῖ ὁ δῆμος ἄρχειν.*

Digitized by Google

Es blieb ihm nur noch ein einziges Hindernis übrig, das ihm den Weg sperrte: den aristokratischen Hochmut niederzuschlagen. Allerdings war der ganze Kampf wirtschaftlich und je mehr der Bürger an Rechten gewann, verbesserte er auch seine ökonomische Situation; er blieb aber immer noch von dem Reichen, den Grundbesitzern, abhängig. Er war immer noch genötigt, wenn er überhaupt leben wollte, ihm den Hof zu machen, was eben seine sonstige Gleichwürdigkeit mit ihm nicht hervortreten liess. So lange diesem Zustande nicht geholfen werden konnte, war es auch nicht zu erwarten, dass der Bürger sich frei fühlte, um sein Selbstgefühl strahlen zu lassen. Es war die unheimlichste Qual, die man unter ähnlichen Bedingungen auch heutzutage empfindet, dass das Selbstgefühl von der eigenen Würde doch wegen des Brotes sich vor dem Unwürdigen (oder vielleicht auch dem Gleichwürdigen) beugen sollte.

Der Krieg ist der Vater aller Dinge (*πόλεμος πατὴρ ἁπάντων!*) und allerdings hatte es auch der athenische Bürger so weit gebracht, dass die Regierungsform und die Gesetze seines Vaterlandes nichts mehr vermissen lassen;[1]) aber erst damit, dass er durch die volle Handhabung dieser Regierung das Gesetz seines Wunsches entwarf, machte er auch seine Existenz vor dem Aristokraten, dem vergoldeten Esel (wie er ihm vorkam), unabhängig: die Perikleische Zeit und Wirtschaftsregierung ist der Zeitpunkt, wo jene obigen zwei Faktoren der Erhebung und Entfaltung des gewonnenen Selbstgefühls zusammentreten.

Nunmehr entwickelte sich aus diesem Zustande das ganze geistige Leben Athens. Die Rechtsgleichheit war eine Errungenschaft des Bürgers in seinem Kriege gegen den Bevorrechteten; aber aus dem von ihr ausgegangenen und befestigten Selbstgefühle und der wirtschaftlichen Unabhängigkeit ging ein Moment hervor, welches, man kann sagen, die Klassicität des griechischen Altertums zu bestimmen hatte und bestimmte. Rechtsgleichheit und Redefreiheit waren die zwei heiligen Gaben, die ihm im Existenzkampfe seine Götter gegen Blut und Leben schenkten, so dass es in der Natur der Sache lag, dass kein echter Athener die Worte „Rechtsgleichheit, Redefreiheit" (*ἰσονομία, ἰσηγορία*) ohne innere Bewegung hören konnte; „wie er nicht müde wurde, den Ruhm der Helden von Marathon und Salamis bei Grabreden zu Ehren gefallener Mitbürger lobpreisen zu hören, so

[1]) Thukyd. II. 37. *χρώμεθα γὰρ πολιτείᾳ οὐ ζηλούσῃ τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἄλλους.*

Digitized by Google

wurde es ihm nie zu viel, so oft es auch geschehen möchte, die Namen dieser seiner höchsten Güter zu vernehmen und der Redner, welcher begeistern wollte, hatte hier, wo ihm die edelsten und regsten Empfindungen einer Athenerbrust entgegenschlugen, seine ergiebigste Fundstätte". [1])

Somit war aber das grosse Werk des Bürgers vollendet. Nicht durch den Zufall der Geburt, sondern durch seinen inneren Wert gelangt jeder Vorzug und jedes Verdienst nunmehr zur Geltung; das Dunkel der Stellung und der Herkunft hinderte Keinen mehr, der Wohlthäter seiner Vaterstadt zu werden, [2]) und bezüglich der Redefreiheit war es keine Übertreibung, wenn Demosthenes sagte, die Sklaven in Athen sprechen sich oft mit grösserer Freiheit aus, als es in anderen Staaten die Bürger zu thun wagen. [3]) Es enthält den

[1]) Diesen schönen Worten Onckens (II, S. 41 f.) füge ich noch hinzu seine Bemerkung an derselben Stelle. Er sagt: „Echt sokratisch ist die Art, wie im Menexenos zu Anfang der Eindruck der Grabreden besprochen wird, die bekanntlich in der Mehrzahl der Fälle zum Mindesten ebenso sehr Reden zum Lobe der Zuhörer als der Gefallenen waren, p. 235: *γοητεύουσιν ἡμῶν τὰς ψυχὰς καὶ τὴν πόλιν ἐγκωμιάζοντες κατὰ πάντας τρόπους καὶ τοὺς τετελευτηκότας ἐν τῷ πολέμῳ καὶ τοὺς προγόνους ἡμῶν ἅπαντας τοὺς ἔμπροσθεν καὶ αὐτοὺς ἡμᾶς τοὺς ἔτι ζῶντας ἐπαινοῦντες, ὥστ' ἔγωγε, ὦ Μενέξενε, γενναίως πάνυ τίθημαι ἐπαινούμενος ὑπ' αὐτῶν καὶ ἑκάστοτε ἕστηκα ἀκροώμενος καὶ κηλούμενος, ἡγούμενος ἐν τῷ παραχρῆμα μείζων καὶ γενναιότερος καί καλλίων γεγονέναι.* Wenn, um bei dem Scherz zu bleiben, ein Sokrates vier bis fünf Tage (*ἡμέρας πλείω ἢ τρεῖς*) brauchte, um nach dem Rausch einer solchen Rede sich auf sich selber zu bestimmen, um zu vergessen wie ihm unter deren unmittelbarem Eindruck „adelig" zu Mute geworden, so lässt wohl diese unfreiwillige Anerkennung einen Schluss zu auf den Eindruck, den ein unbefangenes, begeisterungsfähiges und begeisterungsbedürftiges Gemüt dadurch empfangen musste, das noch nicht gelernt, sich seine Empfindungen nachträglich wegzuspotten oder wegspotten zu lassen."

[2]) Thukyd. II. 37: *ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κεκλῆται, μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεῖον εἰς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων δέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανείᾳ κεκώλυται.* M. vgl. auch Menex. 238 d, 239: *ἡμεῖς δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι, μιᾶς μητρὸς πάντες ἀδελφοὶ ὄντες, οὐκ ἀξιοῦμεν δοῦλοι οὐδὲ δεσπότας ἀλλήλων εἶναι, ἀλλ' ἡ ἰσογονία ἡμᾶς ἡ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον καὶ μηδενὶ ἄλλῳ ὑπείκειν ἀλλήλοις ἢ ἀρετῆς δόξῃ καὶ φρονήσεως.*

[3]) Phil. III, 3. — *τὴν παρρησίαν — οὕτω κοινὴν οἴεσθε δεῖν εἶναι πᾶσι τοῖς ἐν τῇ πόλει ὥστε καὶ τοῖς ξένοις καὶ τοῖς δούλοις αὐτῆς μεταδεδώκατε καὶ πολλοὺς ἄν τις οἰκέτας ἴδοι παρ' ὑμῖν μετὰ πλείονος ἐξου-*

Digitized by Google

nämlichen Sinn, wenn Euripides sogar die Allgemeinheit der Tugenden aussprach und dem Sklaven den Freien zur Seite stellte, ja in gewissen Fällen ihn diesem letzteren überordnete. [1])

Das war nur die eine Seite des sich entfaltenden geistigen Lebens und der Emancipation; aber langsamer ging eine andere Seite vor sich. Der schlichte Athener wurde durch seine grossartigen Siege nicht nur auf die Idee seiner Gleichwürdigkeit mit dem sogenannten Adeligen und Bevorrechteten gebracht; sondern indem er auch seine Siege in herkömmlich frommer Weise auf den Zorn der Götter gegen die Perser, diese Frevler, zurückführte, befestigte sich und beschränkte und beherrschte sein ganzes Leben das religiöse Gefühl. Er hatte somit angefangen, alle Ereignisse des Lebens durch Gottesfügung vor sich gehen zu lassen, indem er ganz menschenähnlich die Götter nicht nur mit Tugenden ausstattete, sondern auch aller Untugenden beschuldigte. Es ist ein klares Bild dieses Lebens des athenischen Volkes im Anfang dieser Periode, das uns durch die fürchterlichen und dabei grossartigen und ernsten Tragödien eines Aeschylos durchblickt, und es ist ganz dieselbe Seite des Lebens, welche uns Simonides und Pindar in der Art und Weise eines gnomischen Dichters nämlich durch die Aufstellung von Lebensregeln schildern. Aber wie denn das Leben eine mehr und mehr ruhigere Entwicklung machte, wie der Bürger langsam und langsam, nachdem die Gefahr der Perser vorüber war, anfing, die Früchte seines Sieges und somit seiner langjährigen Bemühung zu geniessen, so wandelten und modifizierten sich auch seine Alltagsansichten; er vergass die Grausamkeit der Götter und er handelte ganz seinem Spruche gemäss, dass man, was man sich wünscht, das

---

σίας ὅ τι βούλονται λέγοντας ἢ πολίτας ἐν ἐνίαις τῶν ἄλλων πόλεων. Charakteristisch ist hier die Schilderung des Aristoteles (*Ἀθ. πολ.* I, 10—12) von dem Sklavenstand Athens: *τῶν δούλων δ' αὖ* (*καὶ τῶν μετοίκων*) *πλείστη ἐστὶν Ἀθήνησιν ἀχολασία καὶ οὔτε παταξαι ἔξεστιν οὔτε ὑπεκστήσεταί σοι ὁ δοῦλος. — ἐσθῆτά τε γὰρ οὐδὲν βελτίω ἔχει ὁ δῆμος αὐτόθι ἢ οἱ δοῦλοι* (*καὶ οἱ μετοικοι*) *καὶ τὰ εἴδη οὐδὲν βελτίους εἰσίν. — ἐῶσι τοὺς δούλους τρυφᾶν αὐτόθι καὶ μεγαλοπρεπῶς διαιτᾶσθαι ἐνίους — ἐσηγορίαν καὶ τοῖς δούλοις πρὸς τοὺς ἐλευθέρους ἐποιήσαμεν* (*καί τοῖς μετοίκοις πρὸς τοὺς ἀστούς*).

[1]) Jon. 854: *ἓν γάρ τι τοῖς δούλοισιν αἰσχύνην φέρει,*
τοὔνομα. τὰ δ' ἄλλα πάντα τῶν ἐλευθέρων
οὐδὲν κακίων δοῦλος, ὅστις ἐσθλὸς ᾖ.

und Melanipp. Fr. 515:
δοῦλον γὰρ ἐσθλὸν τοὔνομ' οὐ διαφθερεῖ,
πολλοὶ δ' ἀμείνους εἰσὶ τῶν ἐλευθέρων.

Digitized by Google

auch überall zu finden und zu sehen glaubt (ὅ τις βούλεται τοῦτο καὶ οἴεται), wenn er jene Grausamkeit mit der Milde, die göttliche Strafgerechtigkeit mit der Gnade ersetzte und somit auch zu der Meinung gelangte, dass auch das Schicksal nicht so derb und unmodifizierbar ist. Das ist die neue Art und Weise des Lebens in Athen; sie stellt die angefangene und vor sich gehende Emancipation der Geister, welche jedoch, wie wir sehen werden, noch viel weiter zu gehen hatte. Tritt uns nun auch diese Richtung des Alltagslebens in den gnadevollen, zarten und edlen und freudigen Darstellungen der Sophokleischen Tragödien entgegen, und besteht nun der Unterschied dieser letzteren von jenen eines Aeschylos eben in dieser langsam um sich greifenden Emancipation, so werden wir noch zu sehen haben, wie ein Euripides, ein Mann der vollendeten Emancipation und in der Mitte zweier Perioden der Lebensentwicklung des Griechentums, nämlich der höchsten Blüte und des schon angefangenen Umsturzes, — wie nun dieser Euripides einerseits alle Schranken der herkömmlichen Voreingenommenheit überwindet und die vollendete Emancipation des Geistes repräsentiert und andererseits als der Mann einer früheren Generation doch an gewissen Bestimmungen der Vergangenheit festhält. Wie er selbst zwei Generationen durchlebt, so stellt auch seine Lebensauffassung eine Mischung alter und neuer Bedürfnisse.

Das ist im allgemeinen der Zug der neuen Gestaltung des Charakters und des geistigen Lebens der Athener.[2]) Aber mit diesem inneren Leben geht auch die Entfaltung des ästhetischen Aussehens Athens Hand in Hand.

Wir werden noch zu sehen haben, welchen Eindruck die athenische Umgestaltung der Regierung den übrigen Staaten machte und von wie grossem Einfluss sie auf dieselben war. Aber kurz erwähnt, war schon seit den Perserkriegen die Machtstellung Athens gross und es fungierte in ganz Griechenland als eine Grossmacht, ja noch mehr als die erste Macht Griechenlands und zwar nicht mit Gewaltthätigkeit,

---

[2]) Dass diese Zustände auch eine Verbesserung der Lage des weiblichen Geschlechts herbeigerufen haben mögen, wage ich nicht zu sagen; aus einem einzigen Beispiele ja nicht einmal, sondern aus einem persönlichen, d. i. privatlichen Vorgehen des Perikles, welcher Aspassion heiratet, auf eine Tendenz zur Wiederherstellung der Achtung des Weibes, wie es Oncken II, S. 80 ff. thut, zu schliessen, scheint mir desto verwegener, je mehr wir auch in der nachperikleischen Zeit an ähnlichen Thaten Mangel haben und bezüglich des Perikles selbst nicht imstande sind, zu bestimmen, was diese Heimat eigentlich verursacht hat. Über die Stellung der Frau in Griechenland werde ich sonst im allgemeinen in der IV. Periode sprechen.

Digitized by Google

sondern mit objektiver Anerkennung von den übrigen Staaten. So ist es nun selbstverständlich, dass von dieser Sachlage bis zu der Perikleischen Idee einer panhellenischen Vereinigung unter Oberhoheit Athens kein grosser Abstand existierte. In diesem Falle war es aber vor allen Dingen notwendig, dass Athen wirklich das Aussehen einer Grossstadt ja der grössten Stadt von Griechenland, das Ansehen einer Residenzstadt annehme. Dies wurde ja nunmehr auch von selbst zudringlich. Die Notwendigkeit des Aufblühens der Künste und Wissenschaften lag nunmehr in der Natur der bisherigen Entwicklung; und wie denn schon an den Regierungstagen von Themistokles in der ersten Entflammung des intensiven Patriotismus dramatische Dichtungen zustande gekommen waren und wegen der Aufrichtung von Stadtmauern und Häfen sich die Architektur entwickelte und vollendete, so brachten es nunmehr die neuen Zustände mit sich, dass nicht nur alle Gattungen der Poesie (ausser dem Epos der Natur der Sache gemäss,) sondern auch alle anderen Künste in einer raschen Entwicklung begriffen waren. Das Perikleische Zeitalter (eigentlich von 444 bis auf den Beginn des peloponnesischen Krieges) ist der höchste Grad des Wetteifers derselben und es war nun zu erwarten, dass sich hier auch die höchsten Kräfte entwickeln. Wie die Philosophie,[1]) so schöpft auch die Kunst ihre Ideen und ihren Charakter notwendig unmittelbar von den vorhandenen Zuständen, d. h. sie verkörpert diese letzteren gleichsam in Bildern und Bildsäulen. In dieser Notwendigkeit war es Athen vorbehalten gleichsam das Museum von ganz Griechenland darzustellen; und wie eine passend eingerichtete Bildergallerie mit den vollkommensten Werken der Kunst (mindestens in dem betreffenden Zeitalter) stellte es den ganzen pythagoreischen Kosmos in kleinem Umfange, aber mit dem grossen Unterschiede, dass es nicht das Werk des Zufalls oder einer blinden Kraft war; es war das Werk der Vernunft, das grosse Werk des athenischen Volkes in ihrem Vertreter, dem Perikles. Denn „was Sokrates und seine Schule für die Philosophie, was Sophokles für die dramatische Dichtung, das war Phidias für die Bildhauerkunst, Iktinos für die Architektur, Polygnot für die Malerei und Perikles für das Ganze.“ [2])

[1]) Selbst eine jede Wissenschaft ist in Ansehung der Notwendigkeit ihrer Entstehung diesem Gesetze unterworfen; vgl. S. 127 f. u. weiter unten.

[2]) Ad. Schmidt S. 133. Eine Schilderung Athens in solcher künstlerischer Hinsicht findet man ebenso kurz wie klar und lebendig daselbst S. 226—137. Für meinen Zweck genügt es, den Hauptgedanken hervorgehoben zu haben, wie er sich noch fernerhin zeigen wird; vgl. Anaxagoras.

Digitized by Google

Das sind kurz die zwei Seiten des inneren Zustandes Athens samt seinen Bürgern. Um das Bild der Periode vollkommen entwerfen zu können, bleibt es noch übrig, in wenigen Worten auch zu berücksichtigen, was das politische Verhältnis Athens in diesem Zeitalter zu den übrigen griechischen Staaten war.

Drittes Kapitel.

Die Machtstellung Athens in Griechenland in dieser Periode.

Es soll hier von vornherein bemerkt werden, dass es sich nicht um die athenische Politik, d. i. um den staatsrechtlichen Verkehr Athens mit den übrigen Staaten handelt. Dies habe ich schon in dem Vorangegangenen kurz berührt; ausserdem hat es für das, was in der dritten Periode als der geistige Ausdruck der materiellen Verhältnisse vorkommt, sehr wenige Bedeutung. Diesen Verkehr werden wir in der vierten Periode näher kennen zu lernen haben.

Hier handelt es sich darum, wie sich die übrigen Staaten, d. i. Verfassungsformen zu der Errungenschaft des attischen Bürgers verhalten. Wir haben in der zweiten Periode gefunden, wie diese aus dem ununterbrochenen Ringen zweier Elemente hervorging; das war die Zeit des Werdens von ganz Griechenland; es sollte entweder die Demokratie ganz oder auch nur eine Zeit lang unterdrückt werden oder die Aristokratie, damit überhaupt die Lage der Dinge mindestens für ein Minimum von Zeitraum einen festen Charakter nehme.

Allerdings repräsentierten diese zwei Regierungsformen die zwei Zweige der griechischen Nation: die Jonier und die Dorer und somit könnte es vielleicht scheinen, als hätte der Kampf mehr einen ethnischen Charakter; aber wir haben doch gesehen, wie dies in der That nur äusserlich der Fall war; der Kampf wurde eigentlich von den Armen, oder wollen wir sagen, Proletariern gegen die Reichen, die Kapitalisten, geführt und es beteiligten sich daran nicht nur die Jonier, sondern auch die Dorer, wenn auch nicht in Abrede zu stellen ist, dass die ersteren ihrem Charakter gemäss die erste Rolle spielten und auch viele dorische Städte von diesem Kampfe nichts wissen wollten.

Immerhin war die Sachlage schwierig. Athen konnte ganz gewiss den (inneren) Kampf ruhig für sich kämpfen, trotzdem, dass die Spartaner auch hier die Hand reichen möchten, um ihrer Partei den nötigen Beistand zu leisten. Aber schlimmer stand es mit den übrigen Staaten und Städten, besonders mit denen dorischer Abkunft. Es gab

Digitized by Google

fast keine Aussicht, je eine Reform zu Gunsten des Armen durchzuführen. Sparta war gleichsam das konzentrierte (trotz allen Missverhältnissen) Aristokratentum;[1]) gäbe es nun auch eine Macht, welche die proletarische Partei repräsentierte und schützte, so würde sie dem Kleinen Mut eingeflösst haben, der in der Hoffnung, sein Ziel zu erreichen, eher bereit gewesen wäre, im Kampfe gegen die Wohlhabenden und Privilegierten zu sterben, als zu verhungern. Aus Athen war diese (systematische) proletarische Bewegung hervorgegangen; wie tief aus der Seele wäre es nun dem Armen einer jeglichen Stadt gesprochen, wenn man ihn benachrichtigen könnte, Athen sei imstande, ihm in seinem Existenzkampfe die Hand zu bieten?

Wir brauchen keine Worte zu machen; die Frage war auf dem Felde von Platää und Marathon, ja eigentlich endgültig in der Seeschlacht bei Salamis gelöst. Wie denn somit der athenische schlichte Bürger innerlich sich gegen den Aristokraten behauptete, so hatte er nunmehr auch die Gewalt und Macht in der Hand, seinen Gesinnungsgenossen, wo und was sie auch sein mögen, Beistand zu leisten. Gewissermassen auf ein Signal wurde nun fast überall in Griechenland die Demokratie aufgerichtet und es beteiligten sich an dieser Umwälzung nicht nur rein jonische Städte, sondern überhaupt alle griechischen Gemeinwesen. Und war auch die panhellenische Idee des grossen Staatsmannes Perikles gescheitert,[2]) so blieb doch die Volkspartei dort, wo die Macht und die Verläumdungen der Lakedämonier sich nicht geltend machen konnten, immer noch siegreich und beteiligte sich sogar an dem jedesmaligen Schicksal Athens.

[1]) Jedoch siehe m., was ich schon oben S. 60 f. gesagt habe.
[2]) M. vgl. ausführlicher bei Oncken II und Ad. Schmidt.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Die Lebensauffassung des Griechentums im Zeitalter der Blüte.

Erstes Kapitel.

Die letzte Erinnerung der früheren Sachlage.

An der Schwelle einer von Anfang an glanzvollen Zeit, also mit der teils noch frischen, teils dunklen Erinnerung der eben beendigten Kämpfe um eine bessere Existenz, konnte sich der Athener kaum beruhigen, um nicht nachträglich von dem Berechtigtsein seiner Versuche zu reden. Die Gleichheit und Einheit aller, von der er bei Tag und bei Nacht träumte, war nunmehr das Lieblingsthema; mit der Herstellung derselben stellte es gleichsam den inneren Ärger des Sieges dar, dass er sich jetzt wunderte, wie die Gegenpartei dieselbe nicht zugeben, nicht begreifen konnte.

Jedoch konnten auch noch andere Ereignisse diese Erörterungen nötig machen. Wir hören in dem eben als Gleichheitskolonie gegründeten Elea von einem Versuche zur Tyrannei, ja thatsächlich von dieser selbst. Was Wunder nun, wenn geradezu derjenige in Athen auftritt und den Versuch aufstellt, diese Gleichheit und Einheit wiederum im Sinne eines Parmenides zu demonstrieren, welcher mit einem Streiche gegen diese Tyrannei in Zusammenhang gebracht wird. Gewiss wissen wir darüber nichts näheres[1]) und es sind uns auch die besonderen Verhältnisse dieses Mannes, des Zenon, nicht bekannt; wir erfahren aber doch, einerseits, dass er in der Heimat Elea Ordnung und Gesetz beförderte[2]) und andererseits steht es fest, dass er in Athen lebte und im Hofe des grossen Staatsmannes Perikles verkehrte.[3])

Diese beiden Momente sind für das vorliegende Zeitalter solcher Natur, dass sie gleichsam zur Lösung des Problems der Tagesordnung aufforderten. In Elea ging die Gleichheit verloren, in Athen aber, jetzt erst hergestellt, ist sie das Resultat des Zwanges. Dass nun Zenon

[1]) Vgl. Zeller I, S. 492, 1.
[2]) Strabo, VI, 1, s. S. 252.
[3]) Vgl. Ad. Schmid, S. 114.

Digitized by Google

der berufene Mann war, in diesem Sinne zu handeln und geradezu diesem Bedürfnisse gerecht zu werden, liegt auch schon deshalb auf der Hand, als ja auch die Gesetze, die er in seiner Heimat beförderte, nur diejenigen sein können, welche Parmenides gegeben hatte; die Eleaten beschworen sie ja jedes Jahr aufs neue.

Aber es handelte sich nicht darum, die Gleichheit und Einheit überhaupt zu begründen; dies wurde schon in der Zeit der Kämpfe vorgenommen, wo es darauf ankam, das proletarisch-demokratische Lebensbild zu rechtfertigen. Eine Gegenpartei, welche dieses Bild jetzt in Zweifel setzen konnte, gab es nicht mehr, wenigstens momentan nicht mehr. Es handelte sich darum, die besiegten ins lächerliche zu ziehen, wie denn, wie bemerkt, auch die nachträgliche, nämlich die Gleichheitsplaudereien der Athener jetzt nach dem Siege nur der Ausdruck eines Ärgernisses gewesen sein können.

Somit war das Alltagsproblem allseitig bestimmt; es kam darauf an, negativ die Allgleichheit und — Einheit zu rechtfertigen. Das Problem löste sich nämlich umgekehrt; man hatte zu zeigen, dass auch die Ansprüche der Gegenpartei an sich keine Berechtigung hatten. Diese Lösung des Problems schafft nun Zenon herbei. [1])

Zenons Tendenz ist nämlich, gegenüber Allen, welche die Parmenideische Alleinslehre für lächerlich halten, zu zeigen, dass ihre Vielheitslehre noch lächerlicher ist. [2]) Er greift somit an die gewöhnliche Meinung von der Vielheit und Beweglichkeit der Dinge

[1]) Ich führe hier wiederum Zeller zum Beleg an, dessen sonst ganze Auffassung mit der meinigen, der Natur der Sache gemäss, nicht im Einklang stehen kann; aber um so besser! und Zeller hat doch das Verdienst, sich bemüht zu haben, in der Darstellung der Lehre der Philosophen, die objektive Wahrheit ausfindig zu machen. Er sagt: „Plato wenigstens sagt ausdrücklich, er (Zeno) wolle in seiner Schrift die Vielheit der Dinge widerlegen und dadurch mittelbar die von Parmenides behauptete Einheit alles Seins beweisen, und so wird er sich wohl überhaupt das Seiende nicht anders gedacht haben, als jener. Auch was uns an physikalischen Sätzen von ihm berichtet wird, stimmt mit der hypothetischen Physik des Parmenides teilweise überein; da indessen ein Teil dieser Angaben offenbar unrichtig ist, und da unsere zuverlässigsten Zeugen keine einzige physikalische Behauptung Zeno's mitteilen, so spricht eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Annahme, er habe diesen Teil der parmenideischen Lehre überhaupt nicht weiter verfolgt" (vgl. I, S. 493 f. und die Anmerk. dazu.)

[2]) Vgl. Plut. Parm. 128 c.: *ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις*, sagt Zenon, *τοῦτα τὰ γράμματα τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῳδεῖν, ὡς εἰ ἓν ἐστι πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὑτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς*

Digitized by Google

und führt sie in Absurdum. Denn sowohl die Vielheit, (als Grössen- und Zahlenvielheit, als Sein im Raume und Zusammenwirken), als auch die Bewegung (als Raumänderung und Zeitfolge) sind nicht durchzudenken, sie sind innerlich widersprechend.

Somit rettet nun Zenon seinerseits beide Seiten der parmenideischen Lehre: die Bestreitung der Vielheit setzt unmittelbar die Einheit des Seienden, und die Unmöglichkeit der Bewegung seine Unveränderlichkeit und In-sich-Gleichheit; er hat die Unmöglichkeit der Vielheit und Veränderung „an diesen Vorstellungen selbst nachgewiesen und es wird dadurch der Schein, welchen die Darstellung des Parmenides noch hervorrufen konnte, als ob neben dem Einen Seienden das Viele und Veränderliche noch irgend wie Raum fände, bis auf den letzten Rest vernichtet.“ [1])

Das war das Problem Zenons, ein Problem, welches vollständig den bestehenden Verhältnissen entnommen war und dessen Wahrheit Keiner bestreiten konnte, der durch die nämlichen Zeitverhältnisse bestimmt wurde. Aber dass er auch durch die Zuspitzung seiner Beweisführung der sophistischen Redegewandtheit, um nicht mit Aristoteles der Dialektit zu sagen, den Grundstein legt, versteht sich von selbst; aber sie gehört nach den obigen allgemeinen Angaben nicht hierher, sondern der Wissenschaft der Logik. Dabei ist es nicht von Bedeutung, ob Zenon sich seines spitzfindigen Verfahrens bewusst war oder nicht und was Platon von ihm berichtet, [2]) mag vollkommen wahr sein. Dies ist ja ein Bedürfnis der Zeit, die hier in der dritten Periode in Betracht kommt. Die Staatsverhältnisse, wie wir sie kennen gelernt haben, fordern unmittelbar die Redefertigkeit überhaupt von jedem Bürger, wenn er sich freilich direkt in die Staatsangelegenheiten mischen, d. i. als Volksführer auftreten wollte; und es ist überhaupt nicht unwahrscheinlich, dass Zeno mit Perikles in frühzeitigem Verkehr stand und dass dieser letztere ihm sogar auch jene Kunst verdankte, „durch geschickten Widerspruch den Gegner niederzuringen.“ [3])

τὰ πολλὰ λέγοντας καὶ ἀντιποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστιν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι.

[1]) Vgl. Zeller I, S. 507. Daselbst sind auch die Beweise Zenos' ausführlich besprochen; ausserdem vgl. m. Überweg, System der Logik.

[2]) Phadr. 261, d: *τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνῃ ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα* etc. etc.

[3]) Vgl. Ad. Schmidt, S. 114 f.

Digitized by Google

Aber auch an einer direkten und positiven Rechtfertigung des bestehenden Gleichheitsbildes fehlte es sonst nicht. Jedoch wenn dieses Verfahren nicht einfach eine Wiederholung dessen sein sollte, was man schon früher gesagt hatte, so blieb in dieser Richtung nur noch eine Seite übrig: es konnte gezeigt werden, dass auch sonst die gewöhnliche Vorstellung von der Welt der Erklärung derselben auf Grund der Gleichheitsidee nicht widerspricht. In der That fasst ein Melissus das Problem von dieser Seite.

Hier tritt uns aber ein Paradoxon entgegen. Für den ersten Blick ist es geradezu unerklärlich, dass diese Art der Beweisführung von einem Manne vertreten wird, der aus dem Schoosse der aristokratischen Partei hervorgeht. Von Melissus wissen wir, dass er geradezu als das Haupt der Oligarchie als Staatsmann und Nauarch um 442 v. Chr. über die athenische Flotte den Sieg davon getragen hatte; es handelte sich um einen Kampf zwischen den Demokraten und Aristokraten, der auch jetzt nach dem grossen Siege in Athen in Samos noch gefochten wurde.

Nichtsdestoweniger hebt sich jenes Paradoxon von selbst auf. Gewiss könnte man diese Schwierigkeit leichter lösen, wenn es sich bloss um eine physikalische Untersuchung gehandelt hätte; es war ja schon der Anfang für eine fachwissenschaftliche Untersuchung gemacht. Aber hier ist es thatsächlich um ein Weltbild zu thun, welches doch von Xenophanes und Parmenides in dem Sinne entworfen wurde, dass es eine proletarisch-demokratische Lebensauffassung, die Gleichheitsidee, rechtfertigte. Begegnen wir aber nunmehr geradezu einem ausgesprochenen Oligarchen, der sich die Mühe gibt, dieses Weltbild in Schutz zu nehmen, so liegt seine Inkonsequenz zwischen Wort und That am Tage und es ist in gewissem Sinne das Urteil, das Aristoteles über diesen Melissus fällt, auch in seiner Allgemeinheit nicht in Abrede zu stellen. Allerdings liegt es auf der Hand, dass ein derartiger Mann kein gescheidter Kopf sein kann, geschweige denn ein Genie. Aber eben der Umstand, dass auch ein jedes Genie die Schranken der Zeitbedürfnisse, was eine Lebensauffassung anbetrifft, kaum überwinden kann, mildert in gewissem Sinne jenes Urteil über die Grobheit und Ungeschultheit des Geistes des Melissus. Wie die ganze griechische Welt in diesem Zeitalter aussieht, haben wir schon gesehen; dazu kommt noch speziell in Ansehung von Samos die Thatsache der wiederholten Siege der Demokraten über die Aristokraten und schliesslich auch die gänzliche (d. i. eine zeitlang gänzliche) Niederlage der Oligarchen durch Perikles. Es ist nunmehr nicht

Digitized by Google

schwer zu begreifen wie die demokratischen Gleichheits- und Alleinheitsideen ihre zeitgemässe Gültigkeit selbst einem ausgesprochenen Oligarchen zum Bewusstsein bringen konnten [1]) und es ist thatsächlich kein Wunder mehr, wenn Melissus, der erste Aristokrat, wie wir es annehmen können, geradezu eine proletarische Weltanschauung vertritt.[2])

Melissus versucht nun die Lehre des Parmenides von der Allgleichheit und -Einheit näher zu begründen, d. i. zu zeigen, dass selbst die gewöhnliche Denkweise für die Wahrheit dieser Lehre spricht. Er beschränkt sich aber dabei, nur die Ewigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit und Unveränderlichkeit des Seienden zu beweisen. Er ist nun der Meinung, dass das Seiende an sich schon, d. i. notwendig ungeworden und unvergänglich sein kann. Denn es kann weder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden werden, noch sich in dieselbe auflösen. Aus Nichts wird ja nichts und was ist, kann nicht nicht sein; andererseits ist aber auch das Werden aus dem Seienden und das Vergehen in dasselbe als ein blosser Übergang nur eine Tautologie. Das Seiende ist ewig. Muss es nun aber infolge dessen notwendig unendlich sein, so begeht unser Philosoph einen groben Denkfehler, indem er die ideelle Unendlichkeit des Seins mit der räumlichen Unendlichkeit des Seienden indentifiziert. [3]) Nunmehr schliesst unser Philosoph von der

[1]) Es zeigt sich hier gewissermassen eine Ähnlichkeit mit dem, wie z. B. mancher heutige Kapitalist oder sonstige Aristokrat sich von der Bewegung der unbemittelten Klasse besiegen lässt; und in diesem Falle kommt bekanntlich das scheinbare Paradoxon, der scheinbare Widerspruch zustande: „er (der Proletarier, sagt der Kapitalist) hat Recht, ich muss aber meine Interessen verteidigen!"

[2]) Nach meiner Darstellung versteht sich nunmehr von selbst, dass die Notwendigkeit, mit der eine Weltanschauung entsteht oder sonst vertreten wird, eine innere ist, und es wäre also allerdings lächerlich, wenn ich gesagt hätte, dass Melissus auch z. B. Heraklits Weltanschauung adoptieren könnte. Aber nichtsdestoweniger erlaube ich mir, diese lächerliche an sich schon unmögliche Möglichkeit momentan zu behaupten, damit es klar werde, wie wenig man auf den inneren wissenschaftlichen Gehalt der Beweise des Melissus, wenn man nämlich das ganze System nur von einer objektiv wissenschaftlichen Forschung abhängig machen möchte, Wert legen kann. Denn die Beweise des Melissus für das Parmenideische System, indem es sich bei ihm, wie ich noch zeige, hauptsächlich um das Seiende handelt, auf ein etwas modifiziertes Heraklitisches System sehr schön passen. Diese Möglichkeit ist aber, wie gesagt, im Grunde nur eine Unmöglichkeit.

[3]) Vgl. Zeller; und Aristoteles hat wohl ganz recht, wenn er Melissus wegen solcher Denkfehler ἀγροίκον und φορτικὸν nennt (vgl. Met. I, 5. 986, b 25, Phys. I, 3. Anf.)

Digitized by Google

Unbegrenztheit des Seienden auf seine Einheit, wie wohl er sonst bemüht ist, auch direkt die Vielheit zu bekämpfen und zu widerlegen, weil sie nur durch den Begriff des Leeren denkbar ist, dieses Leere aber als Nichtseiendes notwendig nicht existiert. Um dies zu beweisen, weist er darauf hin, dass die Wahrnehmung, indem sie uns von einer Veränderung und einem Vergehen berichtet, sich selbst widerlegt und die vermeintlichen vielen Dinge nicht wahr sein können; denn sie sollten in diesem Falle immer das sein, was sie uns erscheinen. Damit ist nun auch gegeben, dass des Seiende unveränderlich ist. Denn, wie die Bewegung das Aufhören von etwas Bisherigem und das Entstehen von etwas Neuem darstellt, was, wie gezeigt, von dem Seienden nicht gesagt werden kann, so kann sie auch als Bewegung im gewöhnlichen Sinne, als Ortsänderung nur durch den leeren Raum gedacht werden, welcher doch unmöglich existiert; es kann also auch eine jegliche Vergrösserung des Seienden nicht gedacht werden. Der Schlussstein dieser Betrachtungen ist nun dies, dass man den Sinnen nicht vertrauen soll. [1])

Somit ist das Problem endgültig und allseitig gelöst; der Versuch, durch die Rechtfertigung eines Weltbildes der früheren proletarisch-demokratischen Lebensauffassung den possitiven Zustand in seiner inneren Wahrheit zu behaupten, ist gelungen.

Zweites Kapitel.

Ein Aufruf zur liebevollen Vereinigung aller Bürger.

Es war geradezu eine unangenehme Situation für den besiegten Aristokraten, den gestern noch missachteten schlichten Bürger heute mit aller Gewalt versehen als den Herrn zu betrachten. Hatten denn die Unbemittelten bei dem Überflusse des momentan eingeflossenen und vorhandenen Wohlstandes sonst weiter keine Ansprüche, nachdem sie ihren Willen durchgesetzt hatten, so war doch eine individuelle, persönliche Feindschaft unter den Angehörigen der zwei Parteien nicht ausgeschlossen. Eine allgemeine Amnestie wäre ganz gewiss am Platze gewesen, wenn sie irgendwie hätte verwirklicht werden können. Es ist das geradezu der Zustand, der in einem älteren frömmeren Zeitalter das Auftreten eines Epimenides notwendig gemacht hätte: wenn nicht in Athen, so sahen doch sonst überall in Griechenland, wo dieser

[1]) Die Belege für die ganze Darstellung s. m. bei Zeller.

Digitized by Google

Kampf gefochten wurde, die Zustände schauderhaft aus. Es war in der That ein Bedürfnis, alle Bürger, Sieger und Besiegte, zu einer Verbrüderung aufzurufen und das gekränkte religiöse Gemüt priesterlich zu reinigen. Der Mann, der dazu berufen war, hiess Empedokles.

Empedokles kann man verstehen, wenn man einerseits ihn selbst teils mit Dante und teils mit Epimenides vergleicht und andererseits den von Athen ausgegangenen demokratischen Zug dieser Periode ins Auge fasst. Allerdings ist uns nicht viel bekannt, wie die Zustände in Agrigent ausgesehen haben mögen; doch können wir in dem wenigen, das uns in dieser Hinsicht überliefert wird, genau die Züge finden, welche uns darauf schliessen lassen, dass die Verhältnisse im Vaterlande unseres Philosophen in dieser Zeit nicht um ein Haar besser sind, als diejenigen, welche die göttliche Komödie verursacht haben.

Es gibt zwei Hauptpunkte, welche uns in dieser Hinsicht entgegentreten: einmal, was uns über den Herrscher von Agrigent berichtet wird,[1]) und zweitens, ein Spruch, welchen man dem Empedokles selber zuschreibt, welcher aber, wenn er auch nicht von dem Philosophen herrührt, die allgemeine Situation in Agrigent am genauesten wiedergibt.[2]) Aus der Aristokratie hatte sich hier schliesslich die Tyrannis entwickelt, welche sich vor keinen Mord- und allgemeinen Missethaten und Gewaltthätigkeiten scheute. Diese spornten allerdings die ursprünglich dorische Kolonie zum Kampfe um die demokratische Verfassung an, aber es waren schon alle Bürger dem üppigsten Leben preisgegeben. Die Demokratie wurde anfangs errungen, sie ging aber bald wieder verloren. Nach den erneuerten Versuchen der Aristokratie zur Herrschaft gelang es dem Empedokles selber nur mit grosser Härte und Mühe, der Demokratie zum Siege zu verhelfen.[3])

Das ist alles, was wir von den Agrigentinischen Verhältnissen kennen; aber es ist klar, dass wir schon in dem Versuche um eine Demokratie in einer dorischen Kolonie notwendig nicht geradezu an günstige und frohe Verhältnisse zu denken haben und so machen uns

[1]) Vgl. Diod. Lib. XI, 53: . . . . *Θήρων ὁ Ἀκραγαντίνων δυνάστης ἐτελεύτησεν ἄρξας ἔτη δέκα καὶ ἕξ, τὴν δὲ ἀρχὴν διεδέξατο Θρασυδαῖος ὁ υἱός. ὁ μὲν οὖν Θήρων τὴν ἀρχὴν ἐπιεικῶς διῴκησε καὶ ζῶν μεγάλης ἀποδοχῆς ἐτύγχανε παρὰ τοῖς πολίταις καὶ τελευτήσας ἡρωικῶν ἔτυχε τιμῶν, ὁ δὲ υἱὸς αὐτοῦ καὶ ζῶντος ἔτι τοῦ πατρὸς βίαιος ἦν καὶ φονικὸς καὶ τελευτήσαντος κ. τ. λ.*

[2]) Diog. VIII, 63: *τὸν Ἐμπεδοκλέα εἰπεῖν, τρυφώντων αὐτῶν, „Ἀκραγαντῖνοι τρυφῶσι μὲν ὡς αὔριον ἀποθνῃσκόμενοι, οἰκίας δὲ κατασκευάζονται ὡς πάντα τὸν χρόνον βιωσόμενοι.“*

[3]) Vgl. Diog. VIII, 63—67, 72.

Digitized by Google

jene wenigen Berichte das ganze Auftreten des Philosophen verständlich. Er ist nicht bloss der Dante, welcher in seinem Gedichte uns in kurzen Worten über die Zustände seines Heimatlandes berichtet, sondern zugleich auch der Prophet, der Wundermann Epimenides, dessen Thätigkeit, die Sündhaften zu bekehren, für das gewöhnliche Volk nur durch äussere Wunderthaten beglaubigt werden kann: es will von seinen Krankheiten und von seinem Leide befreit werden, ehe es sich verinnerliche. Empedokles ist gleichsam der Christus, der von Hülfesuchenden umdrängt wird, sobald er geschmückt in eine Stadt einziehe.[1]) Ermöglicht nun dies die eigentliche Aufgabe beider Propheten, so versteht sich von selbst, dass auch die ganze Lebensauffassung des Empedokles derjenigen des neuen Testamentes gleicht: in ihrem positiven Teile werden beide eigentlich nur von dem Resultate der nunmehr ins Gegenteil umgeschlagenen Zeitverhältnisse bestimmt und wie die erstere, so geht auch die Empedokleische von einer Sündenpredigt aus und endet mit einer Aufforderung zu einem entsprechenden Leben.[2]) Dieses Lebensbild zu rechtfertigen liegt dem Philosophen nachträglich ebenfalls am Herzen.

[1]) Er selbst sagt in seinem Gedichte:

. . . . ἐγὼ δ' ὔμμιν θεὸς ἀμβροτος, οὐκέτι θνητὸς
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικε,
ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις.
Τοῖσιν ἅμ' εὖτ' ἂν ἵκωμαι ἐς ἄστεα τηλεθόωντα,
ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξὶ σεβίζομαι· οἱ δ' ἅμ' ἕπονται
μυρίοι, ἐξερέοντες ὅπη πρὸς κέρδος ἀταρπός,
οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων
(δηρὸν δὴ χαλεπῇσι πεπαρμένοι ἀμφ' ὀδύνῃσι)
παντοίων ἐπύθοντο κλύειν εὐηκέα βάξιν.

[2]) Das ist die einzig richtige Auffassung nicht nur der ganzen Thätigkeit, sondern auch der Philosophie des Empedokles, welche doch gewiss in seinem Gedichte niedergelegt ist. Diese Auffassung ergibt sich aus der bisherigen Darstellung der Zustände, unter denen Empedokles auftritt, und aus seinen Angaben über seine Thätigkeit. Ich meinerseits finde es nunmehr kaum nötig, gegen die gewöhnlich Darstellungen und Auffassungen der Empedokleischen Lehre zu polemisieren. Wer meine eigene Darstellung und Auffassung widerlegen kann, der kann zu jenen herkömmlichen Anschauungen zurückkehren. Hier füge ich nur noch einige Worte hinsichtlich der Gedichte unseres Philosophen hinzu. Man lasse sich im Eifer, meine Auffassung zu vernichten, nicht irreführen, und mir vorwerfen, dass ich nicht verstanden habe, wie es unmöglich ist, jene von mir angegebenen Teile der Empedokleischen Philosophie in Einklang zu bringen, und dass eben dieser Unmöglichkeit entspricht, wenn man von unserem Philosophen zwei verschiedene Gedichte überliefert erhält. Beides ist reine Täuschung; das erstere werde ich durch meine weitere Darstellung widerlegen; das zweite ist barer Unsinn: erstens

Digitized by Google

Es ist also demgemäss doppelseitig die Aufgabe, welche sich Empedokles, durch die Zeitverhältnisse berufen, gestellt hatte; es kann nunmehr auch als die negative und positive Seite der nämlichen Aufgabe bezeichnet werden: es sollte einerseits zum Bewusstsein des Volkes, d. i. aller Einwohner (in erster Reihe) Agrigents gebracht werden, dass der Weg, den sie wandern zu falschem Ziele führt und sodann sollte es versucht werden, sie auf den richtigen Weg zu bringen.

Die Sündenpredigt des Empedokles fängt nun mit den unmittelbaren Ereignissen seiner Zeit an. Der Philosoph begründet seine Lehre auf der allgemein griechischen, insbesondere aber durch die Pythagoreer italischen (in Grossgriechenland verbreiteten) Annahme der Seelenwanderung und verkündet die unseligen Wanderungen des Missethäters als den unabänderlichen Ratschluss des Schicksals. Allerdings weiss der Philosoph noch nicht zu sagen, ob er unter diesem Namen eine Gottheit (als eine Person, als ein Mensch oder menschenähnliches Wesen gedacht) oder die höhere (Natur-) Notwendigkeit versteht; er weiss aber wohl, dass seine Aufgabe gar nicht von dieser Frage abhängt. Er klagt nur über die Mordthaten und den Meineid seiner Zeitgenossen und macht keinen Unterschied zwischen einem sogenannten gewöhnlichen Morde und den für heilig gehaltenen Menschenopfern. Die Aufklärung des Geistes — dieses grosse Werk der fortschreitenden

---

thut es nichts zur Sache, ob der Philosoph zwei verschiedene Gedichte verfasst hat oder nur eins; denn es kann schliesslich das eine als die (entweder direkte, d. i. absichtliche und sozusagen grammatikalisch-logische oder unabsichtliche, indem nämlich der Dichter bloss bei Gelegenheit seine Gedanken niedergeschrieben haben mag) Fortsetzung des anderen angenommen werden. Zweitens aber ist in der That nur ein Gedicht, was wir unter dem Namen unseres Philosophen kennen. Mag auch Stein (Empedoklis Agr. fragmenta Bonn 1842, S. 12 ff.) die Verschiedenheit dieser zwei Gedichte „überzeugend nachgewiesen" haben, wie Zeller meint, so bin ich meinerseits von den willkürlichen Konstruktionen dieses Gelehrten von vornherein überzeugt. Es liegt uns nicht nur keine direkte Angabe darüber vor, denn die verschiedenen Benennungen derselben von den späteren als φυσικά und καθαρμοί können sich auf das nämliche Gedicht bezogen haben, nämlich je nach dem Inhalte der Zitate, wie dies sonst auch Zeller bei anderen Philosophen annimmt; sondern auch diese angeblichen zwei Gedichte lassen sich in nur eins verschmelzen, was sonst auch keine Willkür ist, denn die Stellung der vorhandenen Fragmente ist, wie jeder von den Fragmentsammlern des Empedokles es weiss, nicht bestimmt und hängt nur von der Intelligenz des Sammlers ab. Ich brauche meinerseits nicht, die Ordnung der Verse dieser Fragmente numerisch anzugeben; dies wird sich aus meiner Darstellung der Philosophie des Empedokles ergeben; aber als einen augenscheinlichen Beweis für die Unbestimmtheit der Stellung und der Reihenfolge dieser Fragmente verweise ich meine Leser auf die drei Sammlungen: von Karsten, Stein und Mullach.

Digitized by Google

wirtschaftlichen Verhältnisse der Gesellschaft, berichtet ihn über das Törichte der letzteren und er weiss zu sagen, dass überhaupt alle Sündhaften nach dem Tode jener unglückseligen Wanderung teilhaftig sind.[1]) Führt ihn nun aber diese Anschauung auch dazu, selbst das ganze irdische, ich will sagen, jetzige menschliche Dasein als ein durch eine Sündfluth verursachtes Ereignis zu bezeichnen, so ist jedoch der Urzustand, der Zustand der Seligen, das goldene Zeitalter, von dem er viel zu erzählen weiss, auch die positive Ermutigung, um den Weg zu verlassen, den man bis jetzt gegangen ist: in seinem Eifer für seine hohe Aufgabe schildert er einerseits am grausamsten den Jammer und den Schmerz der Seele in ihren Wanderungen nach dem Tode infolge dieses Sündenlebens, ja der Sünde überhaupt und andererseits bezweckt er die Intensität des Eindruckes auf die Hörerschaft damit, dass er demgegenüber das goldene Zeitalter, das Leben der Seligen stellt, und verspricht, dass diejenigen, welche sich verbessern, stufenweise durch die Würden des Wahrsagers, Dichters, Arztes, Fürsten bis zu dem göttlichen Zustande der Seligen emporsteigen, Götter werden.

Friede und Eintracht ist das Mittel dazu; denn wie die bestehenden elenden Verhältnisse in Aprigent eigentlich nur durch den Streit und die Zwietracht unter den Menschen hervorgebracht werden, so herrscht im goldenen Zeitalter, in jenem Zustande der Seligen, die Harmonie, die Liebe, die Freundschaft, die Eintracht.

Aber mit der ganzen Welt verhält es sich so wie mit dem Menschen; sie ist gleichsam das grosse sündhafte Wesen, das durch den Streit von der ursprünglichen Harmonie abgefallen ist. Dies beweist nun Empedokles dadurch, dass er ein Weltbild entwirft, wo es deutlich zu Tage tritt, wie sich Streit und Eintracht zu einander verhalten — ein Beweis, der unmittelbar auch von den Menschen dasselbe sagt, weil ja auch diese demselben Schicksale unterworfen sind.

[1]) Ich lasse nun meinerseits das Gedicht (das ganze nur als *Καθαρμοί* bezeichnet) mit den V. 397 (nach M.) anfangen; diesem Fr. (bis V. 410) folgen V. 440, 441:

οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος· οὐκ ἐσορᾶτε
ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείῃσι νόοιο·

diesen folgen V. 1—10 u. 11, 12 und sodann V. 437 - 439 und 442—447 etc. (ich gehe auf die Einzelheiten nicht ein; ähnlich lautende oder den ähnlichen Sinn darstellende V. kann man nach eigenem Denken und nach dichterischer Beanlagung ordnen). Ich sage es wiederholt, ich gebe nur das Skelet für die Einordnung und zwar soweit es hier für meine Darstellung nötig ist. Die angegebenen Verse sollen zu einem Beispiel dienen, nach meiner Darstellung diese weiter zu ordnen, ich gehe darauf weiter nicht ein.

Digitized by Google

Unser Philosoph ist nun ganz sich selbst konsequent, wenn er meint, dass die gewöhnliche Vorstellung vom Entstehen und Vergehen ganz falsch sei. Alles ist vielmehr nur Mischung und Entmischung oder Verbindung und Trennung der Stoffe.[1]) Er erklärt dies näher wie folgt.

Vier Stoffe sind es, aus denen alles zusammengesetzt wird: das sind Luft, Feuer, Wasser und Erde.[2]) Diese sind nun alle gleich ursprünglich, ungeworden und unvergänglich und in den verschiedenen Verbindungen, die sie wegen des Wechsels aller Dinge mitmachen müssen, qualitativ unveränderlich (sie sind also vier Elemente, nach unserer heutigen Sprache). Diese Elemente, welche Empedokles sonst auch als aus kleinen gleichartigen Teilchen bestehend angenommen haben mag, haben kleine Öffnungen, welche eben die Entstehung der Dinge ermöglichen. Denn indem diese letztere nicht dadurch zustande kommt, dass eine qualitative Veränderung der (Teile dieser) Elemente vor sich geht, so lässt sie sich nur so denken, dass Ausflüsse und unsichtbar kleine Teilchen des einen Elementes in die Öffnungen des anderen eindringen.[1]) Jedoch ist unser Philosoph in Bezug auf diese Auffassung der Sache weder sich selbst konsequent noch auch sich über diese klar — meiner Meinung nach ein Beweis dafür, dass dies in seiner Lehre nur eine sekundäre, eine Rolle spielt, welche nur insofern von Bedeutung ist und berücksichtigt wurde, als ja diese Lehre auf diejenige von dem Hasse und der Liebe führt.

Dass, damit ein Ding entstehe, die Teilchen des einen Elements in die Poren des anderen eindringen, ist nach Empedokles gewiss ein mechanischer Akt, der aber seine Ursache in zwei dieser Elemente beherrschenden Kräfte hat. Ist es dabei auch ganz gleich, ob er gelegentlich von diesen zwei Kräften, von der Liebe und dem Hasse, auch so spricht, als seien sie Stoffe, ja mythische Personen, so ist das wichtige für seine Lehre das, dass die Liebe die Ursache der Mischung und Verbindung, der Hass die der Trennung und Entmischung der Stoffe ist.[4]) Dem Eifer des Philosophen aber, die Liebe als die Ursache

[1]) Vgl. V. 100 f., 93 f, 98 f. etc. über die verschiedenen Verbesserungen des verdorbenen Textes kann ich nichts sagen; denn mir steht die Handschrift leider nicht zur Verfügung: ausserdem aber geben alle Verbesserungen denselben Sinn an.

[2]) Vgl. V. 378 f., 278 etc. etc.

[3]) Vgl V. 88 f. und die V. 120 133, die ich als Rekapitulation vorangegangener Erörterungen auffasse. Ferner für die Öffnungen V. 337; über die Mischung des Gleichen V. 323, 33 f, 340, insbesondere V. 186.

[4]) Der Philosoph ist sich seines Zweckes vollkommen bewusst: er legt

Digitized by Google

der Einigung, den Hass als die Ursache der Trennung zu betrachten und darzustellen, entgeht selbst die nächstliegende Konsequenz seiner Lehre, dass nach dem Angeführten die Liebe auch die Ursache der Trennung wird; denn damit sie vereinige, muss sie erst trennen; sonst muss man sich denken, dass die Liebe nur das vereinigt, was der Hass getrennt hat. Ja unser Philosoph kümmert sich auch nicht darum, darüber etwas zu sagen, nach welchem Masse diese Dinge durch Liebe und Hass entstehen. Genug, dass er seinerseits dasjenige klar auseinandergesetzt hat, was er ursprünglich zu lehren hatte.

Wie denn alle Elemente, so sind auch Liebe und Hass ungeworden und unvergänglich; sie sind ewig, aber ihr Verhältnis zu den Elementen wechselt beständig; sie sind gleich ursprünglich und gleich mächtig, es gelingt doch, dass die eine oder der andere zeitweise die alleinige Herrschaft führt. [1]) Empedokles stellt sich drei verschiedene Zustände der Welt vor: erstens die volle Einheit der Elemente, oder die absolute Herrschaft der Liebe, zweitens die allmälige fortschreitende und schliesslich vollendete Trennung der Elemente oder die absolute Herrschaft des Hasses, [2]) und drittens ist nun Empedokles der Meinung, dass dieser Lauf der Dinge in dem Sinne einem Kreise gleicht, als ja nach der letzteren Erscheinung durch die Vermittlung eines Zustandes der fortschreitenden Vereinigung der getrennten Elemente, d. i. der allmäligen

---

an dieser Stelle (vgl. V. 75 f.) auf die Liebe besonderen Nachdruck; sie ist dasjenige, was auch die Menschen die grossen Werke der Eintracht errichten lässt.

. . . . τοτὲ μὲν γὰρ ἐν ἠὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον ἐξ ἑνὸς εἶναι·
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέρος ἤπιον ὕψος,
Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἑκάστῳ
καὶ Φιλότης μετὰ τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε·
τὴν σὺ νόῳ δέρκευ μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς·
ἥτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἁρμοῖς,
τῇ τε φίλα φρονέουσ' ἰδ' ὁμοῖα ἔργα τελοῦσι
γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην.

vgl. auch V. 68

ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει.

Dasselbe auch in V. 149 ff; über die Bedeutung einzelner V, deren Text verdorben, vgl. Zeller, bei Empedokles.

[1]) Vgl. V. 145:

καὶ γὰρ καὶ πάρος ἦν τε καὶ ἔσσεται, οὐδέ ποτ', οἴω
τούτων ἀμφοτέρων κενώσεται ἄσπετος αἰών.
ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο,
καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης.

[2]) Vgl. weiter unten.

Digitized by Google

Herrschaft der Liebe wiederum die absolute Herrschaft der Liebe Platz greift, etc. etc. [1])

Den ersten Zustand im Weltall, den Anfangs- und Endepunkt des Kreises in dem ewigen Prozesse der Verbindung und Trennung, nennt Empedokles Sphairos: er stellt den seligen in sich kugelförmig zusammengeschlossenen Zustand aller Elemente unter der absoluten Herrschaft der Liebe — ein Zustand, wo der Hass gar nicht existiert; Empedokles sagt, der Hass stand in der Zeit ganz ausserhalb des Sphairos. [2])

Aber es hat nicht lange gedauert, und der Hass ist mit der Zeit im Sphairos herangewachsen, [3]) und hat die Einheit des Sphairos zerstört, d. i. die Elemente auseinandergesetzt und zwar dadurch, dass er zuerst an einem Punkte eine wirbelnde Bewegung hervorgebracht hat. [4]) Nach vollendeter Trennung ist es nun der Liebe gelungen in die Mitte dieser Wirbelbewegung zu treten, wo sie auch angefangen hat,

---

[1]) Vgl. Zeller I, S. 630.

[2]) V. 170: *σφαῖρον ἔην·*
172: *ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο δεδίσκεται ἀγλαὸν εἶδος,*
οὐδὲ μὲν οὐδ' αἶης λάσιον δέμας οὐδὲ θάλασσα.
175: *οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κύτει ἑστήρικται*
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέϊ γαίων.
Diese Zusammenstellung der V., der auch Zeller folgt, ist mir verständlicher, als die des Müllach, V. 171 u. 174 sind mir bei ihm ganz unerklärlich. Über den Hass in dieser Weltperiode V. 162: *τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο νεῖκος.* Vgl. hierüber Zeller I, S. 632, 1. Daselbst auch über die verschiedenen Bedeutungen, die man dem Sphäros beigelegt hat.

[3]) V. 177.

[4]) Dies schliesse ich aus dem V. 191:
. . . ἐπεὶ νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἴχετον βένθος
δίνης . . . .
(hier auch der Ausdruck *μέσῃ στροφάλιγγι*), welcher nicht nur für die Art und Weise, wie die Trennung der Elemente in Sphairos vor sich gegangen sein mag, spricht, sondern auch an diesem Punkte der vollendeten Trennung über die absolute Herrschaft des Hasses berichtet. Wenn aber Zeller mit Aristoteles in der Zwischenperiode von der absoluten Einigkeit zu der absoluten Getrenntheit der Elemente eine Entstehung des Einzelnen erwartet, so verstehe ich allerdings nicht den Grund dieser Erwartung; denn die scheinbare Grundlage derselben: dass „alles Einzeldasein auf einer teilweisen Verbindung der Elemente beruht" spricht gerade dagegen; denn nach den eigenen Worten des Empedokles ist es doch klar, dass, solange der Hass zerstört oder trennt, die Liebe zurückgedrängt wird und nur nach vollendeter Trennung gelingt es der Liebe wieder, in die Mitte dieser Wirbelbewegung zu treten; Empedokles sagt ausdrücklich: *ἔπεί* (= nachdem) *νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἴχετο βένθος δίνης, ἐν δὲ μέσῃ φιλότης στροφάλιγγι γένηται* etc. etc., vgl. unten die nächste Anm.

Digitized by Google

die Elemente wieder zu vereinigen, und wo dieselben vereinigt wurden, von dort wurde der Hass ausgeschlossen oder weggedrängt; dies schritt immer fort, so dass immer neue ungemischte Stoffe in die Mischung hereingezogen wurden. So hat die Liebe durch diese Verbindung die Welt hervorgebracht.[1]) Diese nun besteht nur so lange, bis sie, wie oben durch den Kreislauf der Herrschaft der Liebe und des Hasses angegeben wurde, wiederum vergehe. In dieser Periode der Entstehung der ganzen Welt fällt auch diejenige, wie denn der unorganischen Natur, so auch der Pflanzen und Tiere. Sie sind nach der Meinung des Philosophen dadurch entstanden, dass aus dem Boden ihre Einzelteile gewachsen sind und sich durch die Liebe vereinigt haben, ein Akt, bei dem jedoch nur die Harmonie in der Verbindung über die Dauer der Existenz des Enstandenen entschieden hat.[2]) Empedokles erklärte

---

[1]) So erkläre ich die Verse:

191: . . . . ἐπεὶ νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἶκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἔνθ' ἤδη τάδε πάντα συνέρχεται, ἐν μόνον εἶναι,
οὐκ ἄφαρ, ἀλλ' ἐθελημὰ συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα.
195: τῶν δὲ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν,
πολλὰ δ' ἀμιχθ' ἔστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ,
ὅσσ' ἔτι Νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἀμεμφεὼς
πάντως ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου

(diese Verbesserung (Stein) scheint mir besser zu sein; subj. ist Νεῖκος)

ἀλλὰ τὰ μὲν τ' ἐνέμιμνε μελέων, τὰ δὲ τ' ἐξεβεβήκει·
200: ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπῄει
ἠπιόφρων φιλότητος ἀμειλικίης ἀμβροτος ὁρμή

(diese Ergänzung Mullachs ist besser als Steins)

αἶψα δὲ θνητ' ἐφύοντο τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι,
ζωρά τε τὰ πρὶν ἄκρητα ἀναλλάξαντα κελεύθους·
τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν
παντοίης ἰδέῃσιν ἀμηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι.

Wo hier Zeller findet, dass die Liebe die Mischung durch eine „wirbelnde Bewegung" hervorgebracht hat, sehe ich nicht ein. Wie die zwei ersten Verse dieses Fragments erklärt werden sollen, habe ich in der vorigen Anm. angegeben. Die Φιλότης bringt nicht die στροφάλιξ, sondern nachdem der Hass βένθος δίνης ἶκετο, gelang es der Liebe, sich ἐν μέσῃ στροφάλιγγι (d. i. jener δίνης) zu befinden. Dass unter diesen entstehenden und gewordenen Wesen auch die Götter verstanden werden sollen, liegt schon nach der gegebenen Darstellung in der Natur der Sache. Enpedokles erwähnt es aber auch ausdrücklich, vgl. V. 128, 134. Weiteres darüber s. m. bei Zeller I, S. 660 ff. Ferner vgl. man bei Zeller auch hierüber, wie das Verhältnis des Empedokles in den Einzelannahmen seines Systems zu seinen Vorgängern zu bestimmen sei, jedoch sollen dabei die künstlichen Konstruktionen Zellers nicht berücksichtigt werden.

[2]) V. 307 f., 310 f., 313 f.

Digitized by Google

in Hinsicht auf die Menschen auch insbesondere die Sinnesempfindungen durch die Poren und die Ausflüsse von den Dingen, wie oben gezeigt wurde. Er nahm also dabei an, dass das Gleichartige durch das Gleichartige empfunden wird, wie denn auch das Denken, welches der Philosoph in allen Dingen findet, eine ähnliche Thätigkeit aus der Mischung der Stoffe ist. [1])

Das ist die Welt, welche durch das Hineindrängen des Hasses in den Sphairos veranlasst wurde. Aber mit der gegebenen Schilderung des Sphairos und der nach der vollendeten Trennung vollzogenen rastlosen Thätigkeit der Liebe in der Verbindung des Getrennten vollendet der Philosoph seine Lehre und gibt seinem Aufrufe die nötige Kraft. Die Liebe bringt die Einheit, nicht der Hass! auf zum Kampfe gegen dieses böse Prinzip! Merkt nun dabei unser Philosoph auch nicht, dass das goldene Zeitalter, welches er so lebendig und erstrebenswert geschildert hat, um das Volk zu spornen, dass es sich für dasselbe vorbereite, nicht der eigentliche Zustand der absoluten Herrschaft der Liebe sein kann, so weiss er doch, dass, indem nicht bloss die Menschen beseelt und lebendig sind, die Vernichtung eines jeglichen Tieres (ja auch einiger Pflanzen, Empedokles sollte konsequenterweise eigentlich aller Pflanzen sagen) als Mordthat bezeichnet werden soll. [2]) Er warnt nun vor allen diesen Thaten des Hasses [3]) und verspricht die Katharsis der Menschen von denselben und infolge dieser Reinigung auch den seligen Zustand des goldenen Zeitalters. [4]) Dem gegenüber, der etwa diese Lehre aus dem Grunde bezweifeln wird, dass die Sinne gegen seine ganze Auffassung der Welt sprechen, antwortet Empedokles, dass man der Wahrnehmung nicht viel zu vertrauen hat und er ist sonst der Meinung, dass die Erkenntnis, so viel sie dem Sterblichen gegeben wird nur (oder vielleicht hauptsächlich) durch die Vernunft möglich ist. [5])

---

[1]) V. 378 f.

[2]) V. 450, 451. Solche Warnungen (*δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε* etc.) hat Empedokles höchst wahrscheinlich am Ende seines Gedichtes, auch in Hinsicht auf die Tiere und Menschen erlassen, sonst lassen sie sich aus dem ableiten, was ich im Eingange der Darstellung gesagt habe; vgl. S. 148 f.

[3]) V. 454: . . . . . *νηστεῦσαι κακότητα.*

[4]) Wie ich das schon im Anfang in der allgemeinen Skizze des ganzen Systems angegeben habe; vgl. S. 151 f.

[5]) Dies ergibt sich aus den Stellen, wo der Philosoph bald das eine bald das andere hervorhebt; vgl. V. 53 f, 36 ff., 45, 82, 86 etc. etc.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Das Lebensbild des gewordenen, d. i. des klassischen Griechentums.

Es ist eine bekannte und an sich schon notwendige Erscheinung des Alltagslebens, dass nur der Jüngling die Liebe singen kann, der schon von dem Anblicke der Jungfrau frappiert wurde, der sich seines Unterschiedes von derselben bewusst wurde. Es war notwendig, dass mit dem neuen Zustande Athens sich auch die Vorstellung und die Auffassung von dem Leben ändere: das Positive reizte jetzt einen jeden all zu sehr, als dass er nicht direkt von demselben beeinflusst und seine ganze Lebensauffassung nicht von Grund aus neugebildet werde. Wir haben gesehen, wie es genügend Material gab, welches nicht bloss die Lebensweise, sondern folglich auch die Auffassung von dem Werte des Lebens überhaupt zu ändern vermochte, der nunmehr auch durch den Kontrast zwischen dem positiven Zustande und dem vergangenen erhöht wurde. Es ist ganz naturgemäss, dass man sich das Leben so denkt, wie man thatsächlich lebt. Wer sonst konnte aber in dieser Hinsicht jener oben erwähnte Jüngling sein, als geradezu derjenige, den man mit Recht als die Verkörperung dieser Klassizität des Griechentums selber nennen kann?

Es ist geradezu eine Erbsünde, dass man die Namen Perikles und Anaxogoras von einander trennt. Wenn man wahrhaftig in dem ersteren die verkörperte Potenz zu erblicken hat, welche in diesem Zeitalter thätig gewesen ist, kurz, wenn Perikles mit Recht die Verkörperung dieses Zeitalters ist, so kann man doch von einem anderen Standpunkte sagen, dass dem Perikles als der Quelle aller Thätigkeitszweige dieser Periode, als dem funktionierenden Körper, Anaxagoras als seine Seele, d. i. als die Summe, als der einheitliche Punkt aller dieser Thätigkeiten notwendig innewohnt. In dem, was sie thun, zeigen sie gleichsam zwei optische Apparate, deren eines alle jene Strahlen in einem Punkte zusammenbricht, welche das andere aus sich hervorgelassen hatte.

Das Lebensbild, das uns Anaxagoras entwirft, ist nicht das Produkt eines Parteikampfes; es entsteht durch die bestehenden Verhältnisse und aus denselben in der Sehnsucht dieselben gleichsam dichterisch zu schmücken; es ist das wahre Produkt der Bewunderung und nur hier passen die Worte Platons, wenn er seinen Sokrates

Digitized by Google

sagen lässt: die Bewunderung sei der Ursprung der Philosophie. Wenn man mit einem metaphysisch verwöhnten Gemüte die Entwicklung als einen periodisch in sich zurückkehrenden Kreis denken möchte, so kann man sagen: die Anaxagoreische Lebensauffassung sei in dem Sinne der vollendete Kreis, als sie ja von vornherein an das homerische Leben erinnert. [1])

Allerdings wissen wir darüber nichts, wie Anaxagoras sich über das Leben geäussert hatte; aber es liegt doch auf der Hand, dass er die gewöhnliche Lebensweise seines Zeitalters vollständig mit allen anderen teilte; mag es auch sein, dass er sich darüber gar nicht geäussert hatte, so kann das eben nur dafür sprechen, dass man in einem blühenden Zeitalter keine Veranlassung haben kann, die Lebensweise irgendwie zu berühren. Somit war es gleichsam eine dichterische Betrachtung, welche Anaxagoras aufstellte, um das Bestehende aus der Ordnung der ganzen Welt zu erklären.

Der Hauptpunkt, um welchen sich das ganze Weltbild des Anaxagoras dreht, ist der Nus. Dieser sollte es sein, der die ganze Ordnung, wie im gewöhnlichen Leben, so auch im All vollzogen hatte. Der Grund dieser Auffassung war in Athen, wie denn sonst auch in dem ganzen damaligen Griechenlande, zu finden. Es genügte dazu nur, dass man die Thatsachen berücksichtige, welche uns in der Betrachtung der Verhältnisse des Zeitalters von der klassischen Vollendung Athens entgegengetreten sind. [2])

Wir wissen allerdings nicht, ob Anaxagoras vor dem Beginn der grossen Thätigkeit des Perikles oder aber nach demselben zu philosophieren, d. i. sein überliefertes Weltbild zu entwerfen angefangen hatte; aber die gegebene Parallele zwischen diesen beiden Männern und die Betrachtung des letzteren als der Verkörperung der Tendenz des klassischen Griechentums gibt es zu verstehen, dass es nicht ausschliesslich darauf ankommt. Die Entwicklung Athens in der Notwendigkeit aller Ereignisse von jeher und schliesslich von den persischen

[1]) Vgl. was ich im Anfang dieses (III.) Zeitalters über den Parallelismus desselben mit jenem des göttlichen Zustandes des frischen Joniens gesagt habe.

[2]) Denn sonst ist es klar, dass es sich hier um Fragen handelt, welche zu metaphysisch sind, als dass sie in der That bezeugt und gelöst werden können; ausserdem kommt hier noch auch der damalige Zustand der Wissenschaften in Betracht. Solche Annahmen, wie die Anaxagoreischen (s. u.), konnten doch unmöglich experimentel bewiesen, ja überhaupt aufgestellt werden. Hier spielt noch nur das theoretische Denken eine Rolle; und dieses kann doch seine Theorien gewiss nicht aus der Luft schöpfen.

Digitized by Google

Kriegen an (in der staatsmännischen Thätigkeit eines Themistokles verkörpert) führte, wie wir gesehen haben, zu jener Harmonie des sogenannten Perikleischen Zeitalters und alles in allem bezeugte genügend die Macht des Geistes. Ob nun Perikles von Anaxagoras zu seiner Thätigkeit aufgemuntert wurde oder aber umgekehrt ob Anaxagoras die ganze Thätigkeit des Perikles in dem ordnenden Nus getreu wiedergegeben hat, — darauf kommt es nicht an. Sie stammen beide von derselben Quelle ab und führen beide zu demselben Resultate, gleichviel, ob die Anaxagoreische Theorie von Perikles in Praxis gesetzt oder vielleicht auch umgekehrt aus der Perikleischen Praxis die Theorie von Anaxagoras geschöpft wurde.[1]) Denn somit werden wir bloss veranlasst, als Quelle der Anaxagoreischen Theorie den unmittelbaren notwendigen Gang der Entwicklung anzusehen. Dieser Gang der Entwicklung und spezieller die Ereignisse seit 479 sind aber gleichsam, um mit einem Bilde zu sprechen, die Substanz Spinozas und die Anaxagoreische und Perikleische Thätigkeit die einander entsprechenden Modi im Reiche der Attribute: Denken und Ausdehnung.

Aber auch die Verhältnisse der eigenen Heimat, Joniens, lehrten Anaxagoras das nämliche, nämlich die grosse Thätigkeit des Nus, wenn auch nur negativ; sie stellten gleichsam das lebendige Beispiel dar, was daraus werden kann, wo der Nus, das Denken, nicht vorhanden ist. Darius Hystaspis, der persische König, macht aus seinem grossen Reiche kleinere tributpflichtige Statthalterschaften. Die sybaritische Gedankenlosigkeit dieser Satraben führt aber das allgemeine Verderbnis herbei. Selbst wo Griechen die Oberherrschaft dieser Satrapien ihren Händen hatten, entarteten sie in Tyrannei und verursachten in ihrem Unverstande das Unglück im ganzen Jonien (vgl. Herd. VI, 32).

[1]) Ad. Schmidt äussert sich (S. 144) in dieser Hinsicht, nämlich das Verhältnis von Anaxagoras und Perikles besprechend, folgendermassen: „Mit seinem Lehrer Anaxagoras blieb Perikles unausgesetzt auf das innigste befreundet; ..... bei ihm suchte er in allen Dingen, auch in Staatsangelegenheiten, Rat .... Perikles verdankte ihm das ganze Gepräge seines Wesens. Die Philosophie des Anaxagoras war in ihm gleichsam das Fleisch, dessen Theorie in ihm Praxis geworden. Wie Anaxagoras die Vernunft, den Geist, als den Ordner des Kosmos, als den Urheber alles Rechten und Schönen durch seine Lehren feierte: so hatte es sich Perikles gewissermassen zur Aufgabe gestellt, der geistige Ordner des politischen Kosmos, des attischen Staates zu sein und zum Urheber alles Rechten und Schönen innerhalb der hellenischen Welt zu erwachsen."

Digitized by Google

Kurzum, Anaxagoras geht von dem Nus in fester Überzeugung aus, dass, wie in dem Alltagsleben der Geist alles ordnet, so es auch im Weltall sein müsse. Und in diesem Sinne überträgt er ihm auch alle Prädikate, die man dem menschlichen Geiste beilegt, allerdings mit einer ihrer Allgemeinheit entsprechenden Vollkommenheit.

Die notwendige Voraussetzung des Ordnens ist das Wissen und das Herr-sein über das Zuordnende. Anaxagoras nimmt nun unmittelbar an, dass diese Voraussetzungen auch notwendig die Prädikate des Nus sein müssen, und zwar in dem Grade, dass er das beschränkte menschliche Vermögen zu einer Allwissenheit und Allmächtigkeit hebt. Allerdings demonstriert es der Philosoph dabei nicht, dass der Nus notwendig diese Prädikate haben muss, sondern er beruht sich auf die Erfahrung und nimmt blos an, dass es so sei; aber er meint sonst nachträglich, dass mit der Allwissenheit notwendig die Einfachheit seines Wesens gesetzt werden muss.[1]) Der Nus ist also das reinste und feinste von allen Dingen; er ist daher überall sich selbst gleich und er unterscheidet sich in den übrigen Dingen, in denen er enthalten ist, blos der Quantität nach.[2]) Lässt es sich nunmehr wohl nicht bezweifeln, dass der Anaxagoreische Nus nur ein feinerer Stoff gegenüber den gröberen ist, so soll doch davor gewarnt werden, dass man nicht wegen der Schwierigkeiten, welche durch

---

[1]) Wenn Zeller die drei Bestimmungen des Nus so unterscheidet, nämlich „Einfachheit des Wesens, Macht und Wissen", so stellt er eigentlich die Frage auf den Kopf, wie es aus meiner Darlegung schon klar hervorgeht; denn sonst begreife ich nicht, wie Zeller die Allwissenheit des Nus durch seine Einfachheit demonstriert. Er sagt: „der Nus muss mithin einfach sein, weil er sonst nicht . . . allwissend sein könnte;" aber warum nicht?

[2]) Fr. 8: *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν ἔχει, νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλά μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ μετεῖχεν ἄν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ (ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται) καὶ ἐκώλυεν ἄν αὐτὸν τά συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ. ἔστι γὰρ* (= also) *λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσιν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω πάντων νόος κρατέει. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν . . . . . παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νόου. νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἄλλῳ, ἀλλ' ὅτεων πλεῖστα ἕνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἕκαστον ἐστὶ καὶ ἦν.* Hieher gehört auch Fr. 7: *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου, ἔστι οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι.*

Digitized by Google

diese Annahme entstehen können, moderne Begriffe (welche offen gestanden inhaltlich uns selber unbekannt sind!) bei den Alten suche. Anaxagoras stellt sich die Sache folgendermassen vor: ein feines und reines Ding Nus besitzt die Fähigkeit alles zu wissen und ordnet alles. Ob die modernen aus den nämlichen Eigenschaften eine freie selbstbewusste Subjektivität und aus dieser wiederum eine geistige Persönlichkeit — lauter Worte -- machen, das geht Anaxagoras nichts an.[1])

Dass nun Anaxagoras blos einem Stoffe nach der alltäglichen Erfahrung das Prädikat des Denkens beilegt und sodann ihn durchdenkt, dass er mit anderem Worte geradezu den menschlichen Geist für einen Urstoff (neben anderen) hält, geht auch daraus hervor, wie der Philosoph seinen Nus thätig sein lässt. Nicht, „wo er die physikalischen Ursachen einer Erscheinung nicht zu finden weiss," wie dies seit Aristoteles ihm nachgesprochen wird, sondern zieht der

---

[1]) In dem Sinne bezeichne ich die Bemühung Zellers 1, S. 806 ff. als eine unnützliche Selbstquälerei. Er weiss ja auch nicht, was er unter den Wörtern „Geist" (d. i. im Gegensatz zu der Materie oder dem Körper) und „Persönlichkeit" versteht. Die Unnatur solcher Plaudereien hat ihren Anfang in dem Verfahren des Aristoteles, mit der Brille des eigenen Systems die übrigen sehen zu wollen; warum die Erklärung des Anaxagoras über die Natur der Seele undeutlich sein soll, wenn Anaxagoras (vgl. bei Arist. De an. I, 2, 404 b. 1) πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχὴν etc. verstehe ich ebensowenig, wie wenn Zeller und alle modernen Philosophen (mindestens was ihre Untersuchungen auf dem Gebiete der alten Philosophie anbetrifft) überall mit einem Worte (möglicherweise auch Begriffe) „Persönlichkeit" bei der Hand sind. Dass der Geist des Anaxagoras, „trotz seiner grundsätzlichen Unterscheidung vom Körperlichen, doch wieder als Naturkraft und unter solchen Bestimmungen gedacht wird, wie sie weder einem persönlichen noch einem rein geistigen Wesen zukommen können", ist in dem Sinne unrichtig, als ja nach Anaxagoras das Nus von dem sogenannten Körperlichen gar nicht „grundsätzlich" unterschieden ist, und ein persönliches Wesen dem Griechen nur als Mensch oder menschenähnliches Wesen vorschwebt, wie wir es noch selbst bei Plato und Aristoteles zu finden haben, und welches auch daraus hervorgeht, dass der Grieche alles dasjenige als menschenähnliches Wesen sich vorstellt, was er sich als persönlich im modernen Sinne denkt. Ein Fluss, z. B. Asopos, ist Gott, aber unter diesem Begriffe wird er nunmehr als ein Mensch vorgestellt, wie allbekannt. Dies sagt auch Zeller ausdrücklich, so dass ich schliesslich offen gestehen muss, dass ich seine Worte gar nicht mehr verstehe: „Das Richtige wird daher am Ende nur das sein, dass Anaxagoras den Begriff des Nus zwar nach der Analogie des menschlichen Geistes bestimmt und ihm im Denken ein Prädikat beigelegt hat, welches streng genommen, nur einem persönlichen Wesen zukommt, dass er aber die Frage über seine Persönlichkeit sich noch gar nicht mit Bewusstsein vorlegte und infolge dessen mit jenen persönlichen Bestimmungen andere verband, die von der Analogie unpersönlicher Kräfte und Stoffe hergenommen sind."

Digitized by Google

Philosoph den Nus in der Betrachtung der Welt als eine physikalische Ursache neben anderen heran.

Die Frage ist nunmehr, wie Anaxagoras sich die Weltentstehung denken mag, damit dabei der Nus thätig sein könne. Dieses Problem löst die schon bekannte Annahme, dass aus dem Nichts nichts wird und das Seiende nicht Nichtseiendes werden kann: die Griechen täuschen sich gewöhnlich, indem sie von einem Werden und Vergehen sprechen; alles ist vielmehr nur Verbindung und Trennung gewisser Stoffe. [1]) Somit wurde aber die Vielheit der Urstoffe angenommen und diese Vielheit muss doch nach Anaxagoras' Meinung notwendig der Manigfaltigkeit der Dinge auf der Welt entsprechen. Also nicht als ob aus einem Urstoffe, mag diese Einheit qualitativ oder in qualitativer Unbestimmtheit quantitativ verstanden werden, sich die besonderen Stoffe irgendwie gesondert hätten, sondern vielmehr sind die qualitativ bestimmten Einzelstoffe oder Körper, wie Knochen, Fleisch, Gold etc. etc. das erste und ursprüngliche; durch die ungeordnete Stellung derselben im All aber bildeten sich Mischungen, welche auch als die elementare Beschaffenheit dieser Stoffe betrachtet werden können. Anaxagoras erklärt dies in dem Sinne, als durch jene Mischung die spezifischen Eigentümlichkeiten der Stoffe zwar nicht, wohl aber dasjenige wahrgenommen wird, worin sie übereinkommen. Entsteht nun somit eine klassenartige Mischung aller Stoffe, so steht es doch fest, dass ähnlich, wie es der Dinge, von denen keines dem anderen irgendwie ähnlich ist, so auch der Samen unzählige gibt, welche überhaupt nicht einander gleich sind. [2]) Hatte nun aber auch Aristoteles für die Benennung dieser Teilchen, dieser Urstoffe, zu dem unglücklichen Worte „Homöomerieen" die Veranlassung gegeben, so ist doch die Meinung des Anaxagoras selber, dass, trotzdem dass diese Homöomerieen das ursprünglichste sind, jedoch die Mischung aller dieser Stoffe nunmehr ihre vollständige Trennung gleichsam unmöglich macht.[3]) Bestätigt nun aber eben diese Behauptung das, dass

---

[1]) Fr. 17 bei Mull.

[2]) Fr. 1: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἐύδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος.* Fr. 6: *πρὶν δὲ ἀποκρινθῆναι ταῦτα, πάντων ὁμοῦ ἐόντων, οὐδὲ χροιὴ εὐδηλος ἦν οὐδεμίη. ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ καὶ γῆς πολλῆς ἐνούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλήθους οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοισ. οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον.* Dasselbe auch Fr. 8, 13 etc.

[3]) Fr. 11: *οὐ χεχώρισται τὰ ἐν ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει,*

Digitized by Google

Anaxagoras von seinen Urstoffen und der Mischung derselben kein klares Bild, keinen klaren Begriff hatte, so liegt doch andererseits ihre Notwendigkeit insofern in der Natur der Sache, als ja der Philosoph erfahrungsmässig wusste, dass Alles aus Allem wird, was zu erklären er für unmöglich hielt, wenn nicht Alles in Allem wäre.[1]) Der Name eines Gegenstandes rührt im gewöhnlichen Leben daher, dass immer der entsprechende Stoff überwiegt.

Dieses Gemisch wird nun zur Welt durch das Hinzutreten des Nus; er hat dem Ungeordneten die Ordnung gegeben.[2]) Dies gelang nach der Vorstellung des Anaxagoras dem Nus dadurch, dass er an einem Punkte der ursprünglich chaotischen Masse eine Kreisbewegung hervorbrachte, welche sich immer ausbreitete.[3]) Brachte nun diese Bewegung ihrerseits die Scheidung jenes Gemisches in Äther (das Warme, das Lichte und Dünne) und Luft (das Kalte, Dunkle und Schwere) herbei, so gab doch die natürliche Stellung dieser Stoffe (des Dichten etc. in der Mitte, des Dünnen etc. in der Umgebung) der Welt die Entstehung, indem aus der Dunstmasse das Wasser und aus diesem die Erde und aus derselben durch die Wirkung der Kälte das Gestein entstanden ist. Die Gestirne sind Steinmassen, welche durch den Umschwung weggeschleudert im Äther glühend geworden sind. Jetzt wurde nun umgekehrt durch die Wärme der Sonne die Erde, welche ursprünglich schlammartig war, ausgetrocknet und durch die Verdünstung wurde das Wasser salzig.

Wie wenig es unserem Philosophen daran lag, eine durchgedachte Kosmogonie zu geben, ist nach meiner Auffassung der Sache schon von vornherein klar geworden. Dies zeigen aber sonst die groben Ungereimtheiten dieser Welterklärung, welche einem ganz gemeinen Kopfe auffällig sind, geschweige denn dem Anaxagoras selber. Ich

---

οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ. Ähnlich Fr. 12; auf Fr. 7 komme ich zurück.

[1]) Vgl. Aristot. Physik III, 4, 203 a, 23.

[2]) Fr. 8 fährt Anaxagoras (s. unten Anm. 3) fort: *καὶ ὁκοῖα ἔμελλον ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔστιαι, πάντα διεκόσμησε νόος· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι.*

[3]) Nach den Worten „*τὴν ἀρχήν*“ (s. S. 161, 2) fährt Anaxagoras Fr. 8 fort: *καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτε πλέον περιεχώρεε καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον.* Vgl. Fr 18: *ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νόος κινέειν, ἀπὸ τοῦ κινεομένου παντὸς ἀπεκρίνετο καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νόος πᾶν τοῦτο διεκρίθη κινεομένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίεε διακρίνεσθαι.* Denselben Sinn enthält auch Fr. 21.

Digitized by Google

erwähne es bloss beiläufig: warum hat denn Anaxagoras daran keinen Anstoss genommen, dass er trotz der gleich Ewigkeit des Nus und der übrigen Urstoffe doch die Bewegung zeitlich entstehen lässt? Aber nicht nur dies, sondern er hat sich auch nicht darüber geäussert, ob die Welt ein Ende haben wird. Es liegt auf der Hand, dass der Glückliche sich nicht um solche Dinge kümmert; hätte er aber seine Weltauffassung (seine Philosophie) nach seiner Verurteilung aufgestellt, ja, hätte er sie im Gefängnisse zustande gebracht, so würden daraus ganz andere Töne herausgeklingelt haben, so würde er jedenfalls eine ähnliche Consolatio niederschreiben müssen, wie jene Senecas. Doch ist nicht davon die Rede. [1])

Was die Einrichtung des Weltgebäudes in den Einzelheiten anbetrifft, so schöpft hier Anaxagoras aus der jonischen heimatlichen Philosophie. Sie ist aber mehr für die Geschichte der Astronomie als für die Philosophie selbst interessant. Hier mag nur erwähnt werden, dass er die gewöhnliche Vorstellung von der Lebendigkeit der Gestirne geleugnet hat. [2]) Das Leben macht unser Philosoph von der Gegenwart des Geistes abhängig, [3]) welcher eben, wie schon gesagt, als feinerer Stoff in die übrigen hineindringen kann. So dass die Seele nur ein Teil des Nus ist, somit wird sie körperlich gedacht und Anaxagoras ist nun der Meinung, dass die geistige Begabung nur einen quantitativen aber keinen qualitativen Unterschied machen lässt. [4])

[1]) Über diese Inkonsequenzen eingehender bei Zeller I, S. 817 f.

[2]) Hierauf bezieht sich wohl auch die Klage, dass Anaxag. die Staatsgötter leugnet; sonst hören wir nichts über seine Meinung über Gott geschweige denn über den Volksglauben.

[3]) Vgl. Fr. 8 oben S. 161, 2 u. 164, 2, 3, auch Fr. 7.

[4]) M. vgl. Fr. 8. Nach dem bisher Dargestellten ist es auch klar, dass allerdings Aristoteles Recht hat, wenn er endlich zu der Einsicht gekommen ist, dass Anaxagoras keinen Unterschied zwischen Seele und Nus macht (vgl. S. 162, 1; übrigens ist es eine ganz überflüssige Bemerkung, die Aristoteles an. I, 2, 405 a, 13 nach den Worten: Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψύχην καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει macht, indem er sagt πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων etc.: denn gewiss ist die Seele und der Nus in dem Sinne verschieden, dass der letztere das Ganze, das noch nicht mit anderen Stoffen Gemischte, in Berührung Gekommene ist, die Seele aber nur ein Teil und zwar, man kann sagen, ein Individuum gewordener Teil des Nus darstellt.) Wenn aber Zeller die Ansicht bekämpfen will, dass Anaxagoras die Seele sich körperlich gedacht hat, (ich meine allerdings nicht den Fall, wenn sie für Luft gehalten wird), so liegt der Fehler in seiner Auffassung des Anaxagoreischen Nus, worüber ich schon das Nötige gesagt habe.

Digitized by Google

Als lebendig denkt er sich aber nicht blos die Tiere, sondern auch die Pflanzen und erklärt dies seinen Voraussetzungen getreu, und in Einverständnis mit Anaximander und Parmenides dadurch, dass er jene Lebewesen ursprünglich aus dem Schlamme der Erde entstehen lässt, welcher durch die Keime in der Luft befruchtet wurde (wie denn seinem Systeme gemäss alle diese Keime vorexistieren).

Der Schlussstein des ganzen Systems des Anaxagoras ist eine erkenntnistheoretische Rechtfertigung aller obigen Ansichten. Es ist nun im gewissen Sinne wahr, wenn berichtet wird, er habe die Vernunft für das Kriterium der Wahrheit angegeben;[1]) denn wir wissen ja nunmehr, dass nur der Nus, das reinste und feinste von allen Dingen, alle Dinge fasst und kennt, die Sinne aber gemischte Stoffe sind. Jedoch spricht er denselben sowenig ihre grosse Wichtigkeit, indem sie nämlich das zuerkennende Material der Seele zuführen, ab, sowenig er konsequenterweise auch die im Grunde Unmöglichkeit des Wissens bestreiten kann. So dass es ganz konsequent gedacht ist, dass Aristoteles von ihm berichtet, er habe gesagt, die Dinge sind so, wie man sie hält.[2]) Allerdings untergräbt er damit selber die Wahrheit, d. h. die objektive Gültigkeit seines eigenen Systems, aber indem wir jenen Bericht nicht bestreiten können, — er ist auch ganz zeitgemäss, wie ich noch in den Schlussbemerkungen zu zeigen habe, — so können wir uns nur damit helfen, dass wir annehmen, die Möglichkeit des Wissens beruht nach Anaxagoras darauf, dass die Sinne aller Menschen gleich beschaffen sind; indem nun die Vernunft über die eigentliche Beschaffenheit der Objekte zu entscheiden hat, so ist das Wissen möglich — eine Erklärung, welche dem gemeinen Menschen-

[1]) Sext. Math. VII, 91. *Ἀναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι.*

[2]) Arist. Met. IV. 5 1009 b, 25: *Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν.* Die Bemerkung, welche hierzu Zeller macht (I, S. 828, 3), ist ganz richtig, sie hilft aber zu nichts.

[3]) Sex. Math. VII, 90 Worte: *Ἀναξ. ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις, „ὑπὸ ἀφυρότητος αὐτῶν," φησιν, „οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές"* spricht nicht dagegen; denn hier ist nicht von dem Wissen unter allen Umständen, sondern nur von dem Wissen nur im Falle, dass es von den Sinnen zustande gebracht werden würde, die Rede. D. h. nicht etwa, weil die Sinnen aller Menschen ungleich, verschieden beschaffen sind, sondern weil die Sinnen überhaupt schwach (*ἀφυροί*) sind, können wir die Wahrheit nicht finden (d. i. würden wir sie nicht finden können). Aber diesen Fehler der Sinne verbessert die Vernunft.

Digitized by Google

verstande entnommen wird und wohl auch dem Anaxagoras vorgeschwebt haben mag.[3]) Die Wahrnehmung lässt er durch das Entgegengesetzte entstehen, wie denn auch Heraklit dasselbe angenommen hatte: er geht von der Erfahrungsthatsache aus, dass das Gleichartige auf das Gleichartige keinen Eindruck macht.

Viertes Kapitel.

Die Bedürfnisse des neuen, demokratischen Staatslebens.

So wenig der Eindruck eines neuen, wenn auch für das Leben ganz ausserordentlich wichtigen Ereignisses von einer Dauer für längere Zeit ist, eben so wenig konnte es, vielleicht auch glücklicherweise, der Fall sein, dass das klassische Griechentum in jener phantasievollen Situation der Verhältnisse stehen bleibe. Wenn das Leben einer Nation in der Beweglichkeit der Interessen besteht, wenn die Politik immer die Quelle neuer Lebenskraft ist, so wäre jenes Stehenbleiben des Griechen gleichsam ein Versuch, sich selbst zu ersticken. Aber für die Griechen war es auch von vornherein unmöglich: das neue System der Wohlfahrt war nicht einer konstanten Natur.[1]) Ausserdem aber liegt es auch noch in der Natur der neuen Verhältnisse, dass die ganze Bürgerschaft eine praktische Tendenz ergreife, und diese war eben das summarische Bedürfnis in dem neuen Staatsleben als die unmittelbare Folge desselben. Von vornherein brachte es sich so zur Geltung, als ob seine Vernachlässigung, seine Nicht-befriedigung geradezu die Zugrunderichtung des neuen Staates, der neuen Verhältnisse, herbeizuführen hätte.

Nicht eine neue Lebensweise mit einer entsprechenden Weltanschauung ist es, was hier das Bedürfnis fordert, sondern eine praktische Thätigkeit, welche den Zeitbedürfnissen die Hand reichen muss. Allerdings ist schon von vornherein klar, dass die bisherige Philosophie, soweit sie als eine Lebensauffassung thatsächlich nur eine Theorie gewesen ist, von einer praktischen Tendenz gefährdet wird, aber immerhin war es nicht von vornherein beabsichtigt, dem Problem des menschlichen Bedürfnisses gegenüber eine derartig feindselige Stellung zu nehmen. Dazu war ja auch noch nicht die günstige Zeit gekommen. Es war durch die bisherige Entwicklung der Verhältnisse vielmehr einer jeglichen Thätigkeit, einem Jeglichen, was überhaupt menschlich genannt werden kann, neues Leben, ja eine gesteigerte

[1]) Vgl. im Anfang der nächsten Periode.

Digitized by Google

Lebendigkeit verliehen worden.[1]) Und doch war diese Kraft noch nicht vorbei; sie überdauert sogar mancher Ungunst des Schicksals und sie erlöscht erst spät, erst nach den grossen Ereignissen des Unterganges des Griechentums.

Damit stimmt es aber auch vollkommen überein, dass sich ein Protagoras, der diese neuen Bedürfnisse der Gesellschaft empfunden zu haben schien, von Anfang an für einen Tugendlehrer angibt. Es handelte sich darum, den Bürger praktisch zu bilden.

Zwei Bedürfnisse haben sich durch die neue Lage der Dinge in Athen geltend gemacht. Einmal brachte es die neue Ausbildung der Demokratie mit sich, dass es, wie schon gezeigt, einem jeden freistand, sich der Führung der Staatsangelegenheiten zu bemächtigen, wenn man die Fähigkeit dazu hatte, und zweitens verlangten doch auch sonst die neuen Verhältnisse, dass, wer sich unter die Anständigen einer Weltstadt, des Zentrums jeglichen Verkehrs in Griechenland, ja in der ganzen Welt zählen möchte, auch eine entsprechende Bildung genossen habe. Aber so verschieden auch diese zwei Momente zu sein scheinen, indem das erstere als eine höhere Notwendigkeit auftritt, der kein strebsamer Jüngling vorbeugen konnte, und das zweite mehr als eine Privatangelegenheit angesehen werden kann, welche etwa dem freien Willen überlassen wird, so sind sie doch in dem Sinne eng mit einander verbunden und ist die Möglichkeit sogar des ersteren von dem letzteren abhängig, als ja nur eine höhere Geistesbildung, wie dieselbe besonders von Protagoras verstanden wurde, für die Bedürfnisse, welche aus dem Wesen der Staatsverfassung selbst hervorgingen, helfend vorarbeitete. Es ist einleuchtend, es kann Keinem mit der Lehre angefangen werden, wie man im Staate von Einfluss sein kann, wenn man nicht erst gelernt hat, dass man ernstlich danach streben soll.

Dies forderte nun einen systematisch durchgeführten Unterricht; wer sollte aber der Lehrer sein? Wir haben schon gesehen, wie die bisherigen Philosophien entstanden sind; es ist kein unpassendes Wort, wenn ich diesen Anfang kurz in dem Satze zusammenfasse, dass er gewiss ein Bedürfniss, aber doch keine Anforderung der Zeit zur Voraussetzung hat. Und dabei kann man gewiss nicht in Abrede stellen, dass alle Philosophen auch ihre Schüler gehabt haben mögen, wie es denn auch immer überliefert wird; aber der Natur der Sache gemäss, nämlich, so lange in diesem Akte keine Nötigung von der Seite der gesellschaftlichen Verhältnisse vorhanden ist, kann man

[1]) M. vgl. auch Curtus, gr. Gesch. II, III, die Friedensjahre ff.

Digitized by Google

auch diese Schülerschaft in erster Reihe auf einen Band zwischen Lehrer und Schüler und auf eine Wissbegierde, ich möchte meinerseits sagen, Neugierde des letzteren zurückführen. Dies wird auch durch die überlieferten Nachrichten über diese Frage bestätigt, welche angeben, nicht nur wie immer der Schüler, erstens, aus derselben Heimatstadt wie der Lehrer ist und zweitens, derselben gesellschaftlichen Klasse angehört, der auch der Lehrer, sondern auch öfters wie alle beide speziell in noch näheren Verhältnissen der Freundschaft stehen. Hier kommt noch hinzu, dass fast immer die Zahl der Schülerschaft für jeden Philosophen, falls er nämlich solche gehabt hat, nur mit der Ziffer 1 bezeichnet wird, und es ist auch keine ungeschichtliche Thatsache, wenn ich nach der bisherigen Darstellung mir den Ausdruck erlaube, dass die bisherige Philosophie entweder eine Rechtfertigung bestehender Verhältnisse, oder aber das Produkt eines heftigen Parteikampfes gewesen ist. Hatte nun aber auch ein Kyniker, Anaxagoras, sein hübsches Vermögen den Schweinen vorgeworfen, damit er sich dem Perikles als Parasit anvertraue, so konnten doch alle übrigen, neben der Philosophie, sich auch sonst beschäftigen, abgesehen davon, dass sie, wie wir es hinsichtlich der Meisten wissen, es nicht nötig hatten.

Was sollte aber daraus werden, wenn die Zeitverhältnisse es verlangten, dass eine, nennen wir sie, systematische philosophische Bildung durchgreife? [1]) Die Antwort ist klar.

Keiner, der Vernunft hat, kann es Protagoras übel nehmen, dass er gegen Geld unterrichtete. Platon kommt hier nicht in Betracht; was er diesbezüglich sagt, sind Worte der Hochmuttrunkenheit, und Aristoteles ist leider auf diesem Gebiete beschränkt gewesen, von Anschauungen, die er sonst sehr leicht wegdenken könnte: ich meine die, trotz der Perikleischen Emancipation, immer noch fortexistierende Geringschätzung jeglicher Erwerbsthätigkeit.

[1]) Fast ähnlich fasst auch Zeller diese Frage, wenn er einmal den Ausdruck gebraucht: nachdem er über die bisherige Methode der Erziehung und des Unterrichts bei den Griechen gesprochen, und ihr die allgemeine Bildung durch besonders geachtete Männer oder durch die erfahrenen Lehrer der Musik einander gegenübergestellt hatte, bemerkt er „aber weder in dem einen noch in dem anderen Fall handelt es sich um einen förmlichen Unterricht.“ „Wo das Bedürfnis eines wissenschaftlichen Unterrichts in weiterem Umfang empfunden wird und infolgedessen sich ein eigener Stand berufsmässiger Lehrer bildet, da stellt sich immer auch die Notwendigkeit heraus, dass sich diese Lehrer durch die Arbeit, der sie ihre Zeit und Kraft widmen, ihren Lebensunterhalt müssen erwerben können.

Digitized by Google

Doch ist es mir hier nicht um eine Verteidigung des Protagoreischen [1]) Auftretens zu thun. Uns geht es auch sehr wenig an, ob seine Thätigkeit (von ihm selbst sophistische Kunst genannt) eigentlich alt ist oder nicht, wie ihn Platon sagen lässt; genug, es war ein neues Zeitbedürfnis, d. i. die Verhältnisse der neuen Gesellschaft, das neue Athen brachte es mit sich, dass auch systematische Lehrer für höhere und Staatsbildung auftreten und so handelte auch Protagoras ganz zeitgemäss und bezeichnete nun nur seine Beschäftigung, wenn er sagte, er sei Sophist und bildet die Menschen aus. [2])

Protagoras bestimmte seine Aufgabe folgendermassen näher: er verheisst seinem Schüler, dass er von Tag zu Tag in seiner (des Protagoras) Gesellschaft besser werden wird. [3]) Die zwei Seiten dieses Besser-werdens liegen nun darin, dass der Schüler in der Verwaltung, sowohl des eigenen Hauses, wie der Stadt oder des Staates, einsichtig werde. Diese letztere Aufgabe ist sogar doppelt; denn der Jüngling wird von Protagoras so geschult werden, dass er die höchste Fähigkeit besitze, über die Staatsangelegenheiten zu sprechen und sie auch zu verwalten. [4]) Fassen wir nunmehr ins Auge, was sich oben

---

[1]) Ich spreche ja speziell von ihm, aber nicht von der späteren Entartung der Sophistik und es ist auch würdig der Aristotelischen Denkkraft, dass er wohl zwischen Protagoras und den späteren Sophisten unterscheidet (vgl. Welcker, kl. Schrift II, 420 ff.)

[2]) Plut. Prot. 316 d ff.

[3]) Plat. (Prot. 316 c) lässt Protagoras sagen: . . . . . *πείθοντα τῶν νέων τοὺς βελτίστους, ἀπολείποντας τὰς τῶν ἄλλων συνουσίας . . . . ἑαυτῷ συνεῖναι ὡς βελτίους ἐσομένους διὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν.*

[4]) Prot. 318 e . . . . . *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.* Hier ist es an seinem Orte zu bemerken, dass mir ganz und gar unbegreiflich ist, wie Zeller die Rhetorik der Sophisten „in einem ähnlichen Zusammenhange" zu stehen sich denkt, „wie ihre Etistik mit der Erkenntnistheorie" (I, S 927). Es ist weder die Redekunst, wie auch Zeller weiss, entstanden, um jenen „Schein des Rechtes vor anderen" „zu erzeugen", noch weniger passen diese Worte auf die Art und Weise, wie und warum Protagoras und Gorgias, ja auch Prodikus diese Kunst pflegten und den anderen lehrten. Sie lehrten sie nicht, damit die Schüler imstande seien, das Unrechte als Recht darstellen zu können; und wenn es in der Natur der Sache liegt, dass sie, weil sie *πειθοῦς δημιουργὸς πιστευτικῆς* ist, so sind auch hieran nicht die Sophisten, ja nicht einmal die jüngeren schuld; oder soll es vielleicht auch heute der Fall sein, dass, indem die Rhetorik so sehr und so oft missbraucht wird, die Lehrer derselben daran schuld sind? Man erinnere sich an die Demosthenische Kranzrede; wie soll man das

Digitized by Google

als das Bedürfnis der neuen gesellschaftlichen Ordnung und Lage der Dinge notwendig gezeigt hatte, so ist es klar, das Protagoras seinerseits vollkommen in diesem Sinne handelt, und nur das Bewusstsein dieser grossen Aufgabe verraten die Worte, wenn er den Unterricht als die Ausbildung der natürlichen Anlage angibt, und seine Aufgabe nur mit Hülfe der Übung und der Natur erfüllen zu können glaubt. [1])

Nunmehr kommt der Inhalt seiner Lehre in Betracht. Um diese aus ihren eigenen Gründen zu erklären, fehlt es uns gewiss an näheren Nachrichten; wir wissen nicht nur über seine eigenen Verhältnisse nichts, sondern wir kennen auch nicht genau die Zustände, in denen sich seine Heimat Abdira befand. Doch macht sich Protagoras erst 30 Jahre alt auf die Reise (höchstwahrscheinlich ausschliesslich nach Athen). [2]) Dabei ist es freilich soviel bekannt, dass sich Abdera in dieser Zeit durch Wohlstand und Bildung auszeichnete, aber in wie weit das erste Protagoreische Auftreten daselbst begünstigt werden könnte, ja abgesehen davon, ob dort dem Gehalte seiner Lehre das unmittelbare oder auch das mittelbare Material geboten wurde, kurz, ob die Zustände in Abdira und die allgemeine Anschauung der Bürger ähnlich waren, wie in Athen, das wissen wir nicht mehr. Lässt sich

---

bezeichnen, dass der grosse Redner einen Prozess gewinnt, ohne von Anfang bis am Ende wahre Argumente geführt zu haben? Was hat die sophistische Ethik hierin zu schaffen? — Die Rhetorik ist also nur eine und es kann gar nicht von einer „Rhetorik der Sophisten" die Rede sein und noch weniger von einem Zusammenhange derselben mit ihrer Ethik, ähnlich wie von demjenigen ihrer Erkenntnistheorie zu ihrer Eristik.

[1]) Mullach Fr. Philos. II, 134, 9: φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται.

[2]) Dass Protagoras in Athen war und höchst wahrscheinlich bis zu seinem Tode da geblieben ist, wird verschiedentlich bezeugt; vgl. Plut. Prot. 310 e. Plut. Perikl. 36; vgl. auch Ad. Schmidt, S. 115. Dass er aber auch nach Sizilien, nach Cyrene und nach Unteritalien gereist sein soll, ist meiner Meinung nach sehr fraglich. Ich will nicht konstruktiv behaupten: dies ist unmöglich, weil er dort nichts zu schaffen hatte; aber die Quelle für die Reise nach Sicilien ist „an sich nicht sehr zuverlässig" (Zeller I, Seite 864, 3) und die Möglichkeit der übrigen beruht doch auf einer blossen Vermutung, deren die eine, dass er, Protagoras, in Unteritalien gewesen sein soll, weil er die Gesetze für die athenische Kolonie in Thurii auszuarbeiten betraut wurde, „da er dazu doch wohl die Kolonie bekleiden musste" (Zeller daselbst, vgl. auch Ad. Schmidt, S 115) ist allzusehr kühn gesagt Die zweite beruht darauf, dass Plato Theat. 161 b, 162 a der Freundschaft zwischen dem Mathematiker Theodorus und dem Protagoras erwähnt, woraus man heute schliesst, der letztere sei nun auch nach Cyrene gegangen. (!?)

Digitized by Google

dies nun auch wegen des allgemeinen Charakters dieser Periode, wie ich sie schon im Anfang geschildert habe, vermuten, so genügt uns doch, dass der neue Lehrer der Wissenschaft, Protagoras, einerseits geradezu nur dasjenige lehrt, was als allgemein griechische Anschauung gilt und andererseits nichts sagt, was nicht unmittelbar durch die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt ist.

Es handelte sich darum, dem Bürger zu helfen, damit er seiner Staatsaufgabe genüge; man sollte ihm die Wichtigkeit der Tugenden klar machen, welche sein Schicksal bestimmt hatten. Tugend war Tüchtigkeit, mag diese als praktische des Körpers oder als intellektuelle der Fähigkeit in den häuslichen und Staatsangelegenheiten verstanden werden. Nur war es nötig, das Bestehende nicht entarten zu lassen, es als das Sein-sollende anzugeben. Das war die Aufgabe des Protagoras als eines Lehres, wie denn nicht nur alle Lehrer, sondern speziell auch alle späteren Sophisten dasselbe thun, wie wir es noch zu sehen haben. So versucht nun Protagoras einem möglichen Irrtume, einer Täuschung eines Jünglings, als handelte es sich bei der Tugend um etwas Angenehmes im absoluten Sinne, dadurch vorzubeugen, dass er darauf aufmerksam macht, dass nicht alles Angenehme (ἡδύ) zuträglich und ratsam (ἀγαθόν) und umgekehrt nicht alles Unangenehme, Schmerzhafte (in dem weitesten Sinne des Wortes, ἀνιαρόν), schlecht, d. i. unzuträglich und unratsam (κακόν) ist; und er weist sodann auch daraufhin, wie auch ganz gleichgültige Dinge existieren.[1]) Dieser Unterschied war ja in der Natur der Sache begründet: er zeigte sich nicht nur in den Lüsten und Schmerzen des gewöhnlich-menschlichen Lebens, sondern auch in dem unermüdlichen Ringen um die Staatsgewalt (d. i. die Durchführung des eigenen Willens) etc. etc. und nun konnte Keiner daran Anstoss nehmen. Dieser Gedanke konnte ja einzig und allein einem jeden zur Verwirklichung des Grundprinzipes der Demokratie verhelfen: es stand Jedem die Laufbahn frei, zu versuchen, sich im Staate alle Ehren zu erringen, wenn er nur die Fähigkeit dazu besass. Dass aber die Demokratie auch die einzig berechtigte Verfassung des Zusammenlebens ist, war dem Protagoras selbst so selbstverständlich, wie jene in Athen nunmehr feststand, und er meinte, es könne auch nicht anders gedacht werden.[2]) Den natürlichen Verteidigungsmitteln der Tiere entsprechen bei den Menschen der Sinn für Gerechtigkeit (δίκη) und die Scheu vor dem Unrecht (αἰδώς) und

[1]) D. i. solche, welche weder ἀγαθὰ noch κακὰ sind, vgl. Plat. Prot. 351 b ff.
[2]) Vgl. den Mythus, den Protagoras bei Plut. (Prot.) erzählt.

Digitized by Google

nun versteht sich von selbst, dass ebenso wie die Gleichheit aller Bürger in allen Angelegenheiten des Gemeinwesens gleichsam die naturrechtliche Voraussetzung des Zusammenlebens ist, so auch als Folge derselben sich der Grundsatz aufstellen lässt, dass Keiner, dem jene Eigenschaften fehlen, in einem Gemeinwesen geduldet werden kann.

Das sind Anschauungen, gegen welche die Allgemeinheit der Athener nichts zu sagen hat. Waren aber in dieser Allgemeinheit alle Athener ohne Ausnahme enthalten? Gewiss nicht; die Aristokraten, als die von Natur einzig und allein privilegierte Klasse, existierten nicht nur immer fort, sondern naturgemäss durch die neue Ordnung (welche für sie nur eine Unordnung war) in ihren Rechten (Naturrechten, wie sie meinten) beschränkt und also mit ihr unzufrieden, hatten auch langsam und langsam angefangen, zu versuchen, ihre Ansprüche zur Geltung zu bringen. Aber auch sonst wusste es jeder attische Spiessbürger und schlichte Athener, dass der Aristokrat sich in seiner jetzigen Lage unzufrieden befindet.

Sprach nun diese Thatsache dafür, dass die Menschen alles nur nach dem eigenen Interesse beurteilen können, so zeigt doch auch eine andere Seite des Lebens, dass in der That auch nur die Menschen (als Individuen oder als Gemeinschaften und Klassen verstanden) sich ihr Schicksal schaffen und den Wert eines jeglichen Dinges bestimmen. Gewiss war der Athener selbständig dahin geführt, sich neue Zustände zu schaffen; er war durch seine Lage genötigt, neue Situation der Dinge herbeizurufen; aber wie konnte man von dem Werte dieser neuen Sachlage auch die Griechen der anderen Städte überzeugen und sie überreden, ihre knechtische Stellung abzuschütteln, wenn sie sich daran irgend wie wohl befanden? Dass die Aristokraten diesem neuen Zustande des Bürgers keinen Wert legen werden, versteht sich schon von vornherein.

Kurzum, wie der Mensch selbst es ist, der sich seiner allseitigen Lage bewusst ist und sie unmittelbar fühlt, so ist er auch einzig und allein der kompetente Richter aller Werte. Es ist somit nicht unwahrscheinlich, dass Anaxagoras gesagt hatte, dass die Dinge so seien, wie man sie nimmt (*ὁπολάβωσι*),[1] Protagoras drückt es bestimmter aus: „der Mensch ist das Mass aller Dinge, der seienden, wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind.“[2]

---

[1] Siehe dort.

[2] Plat. Theät. 152 a: *φησὶ γάρ που* (Protagoras) *πάντων χρημάτων*

Digitized by Google

Das ist der Schluss aus den bestehenden Verhältnissen in Griechenland überhaupt, welche mit der Lehre des Protagoras selbst in Zusammenhang gebracht werden, — ein Schlusswort, das nur Platon in seinem Unverstande zu verspotten gesucht hat, aber in sich ein Wort, dessen praktische, Wert-Bedeutung, wie er denn auch nur praktisch entstanden war, ein- für allemal ausgesprochen, auf die Ver-

---

μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. Es versteht sich nunmehr von selbst meine Stellung zu Protagoras hinsichtlich dieses Satzes. Er ist nicht durch erkenntnistheoretische Spekulation entstanden, auch nicht mit Hülfe des Heraklitischen Systems, auch nicht gegen die Eleaten; an diesem Unsinn in der Erklärung desselben in der Philosophie von jeher bis heute ist einzig und allein Platon schuldig, der bezüglich des Theätet nicht einmal der Bezeichnung eines Durchschnitts-Menschenkopfes verdient. Ich werde diese Frage später noch zu berühren haben. Es widerspricht von vorneherein dem ganzen Auftreten des Protagoras anzunehmen, dass er mit erkenntnistheoretischen Fragen angefangen hat; denn er bezeichnet sich selbst als Tugendlehrer und ausserdem liegt es noch auf der Hand, dass eine derartige skeptische Erkenntnistheorie auf seine ethischen Sätze wirken sollte, was absolut nicht der Fall ist Aber abgesehen davon enthält auch jener Satz als solcher nichts ursprünglich Erkenntnistheoretisches in sich, selbst in der Form, die uns Platon überliefert: wenn es dem Protagoras von vornherein daran liegen sollte, das eleatische, ja überhaupt das Sein (*τὸ ὄν*) zu bestreiten, d. h. als objektiv unerkennbar zu bezeichnen, so sollte er nicht von *πάντων χρημάτων, τῶν ὄντων*, sondern höchstens nur von *τοῦ ὄντος* sprechen, wie die ganze Philosophie vor ihm in dieser Hinsicht es gethan hat; vgl. auch Aristot. *τὸ τί ἦν εἶναι.* — Der Satz des Protagoras betrifft vielmehr die Werturteile, entsteht in Bezug auf das gewöhnliche Verhalten des Menschen, nämlich darauf, wie des Menschen Schicksal bestimmt wird, — kurzum, der Satz entsteht in der Bestimmung des ethischen Verhaltens des Menschen zur Rechtfertigung der Sachlage in Athen. Nun aber kann er auch auf die Erkenntnistheorie übertragen werden; wir können aber nicht wissen, ob dies von Protagoras selber nachträglich versucht wurde; denn wie die ganze Darstellung dieser Lehre mit der Heraklitischen Flusslehre in Verbindung gebracht wird, ist eine reine Konstruktion des unglücklichen Platons, der die grosse praktische Wahrheit des Satzes nicht verstanden und aus ihm nur eine kindische Karikatur gemacht hat. Die Darstellungsweise der modernen Historiker (s. z. B. bei Zeller) ist durch die Platonische Meinung geleitet, hat, wie ich schon oft darauf hingewiesen habe, zum Prinzip die Ableitung des einen Systems von dem andern und leidet nun eben an der Altersschwäche, dass sie nicht alles zusammenbringen und erklären, d. i. aus den wahren Gründen demonstrieren kann. Zeller verleibt nach seinem gewöhnlichen Verfahren der Erkenntnistheorie des Protagoras seine Ethik ein in der unsinnigen seit Aristoteles (s. dort) fälschlich herrschenden Meinung, dass vor Sokrates die hie und da (?) vorkommenden ethischen Anschauungen mit dem theoretischen Teile der betreffenden Systeme nichts zu schaffen haben. Diese Meinung aber brauche ich nunmehr kaum zu widerlegen; sie wird durch meine ganze bisherige Darstellung an sich schon hinfällig.

Digitized by Google

hältnisse aller Zeiten anzuwenden und zu bestätigen ist. Ob ihn Protagoras nachträglich auch durch ein Weltsystem, etwa durch eigenes oder durch das Heraklitische, zum allgemeinen Gesetze gehoben hat, wie wir dieses Verfahren in der bisherigen Philosophie durchgängig allgemeingültig gefunden haben, wissen wir nicht; Platons Theätet ist nicht zu vertrauen; doch liegt immerhin die Möglichkeit auf der Hand, dass jener Satz sodann vielleicht auch selbst von Protagoras erkenntnistheoretisch benutzt und erläutert wurde.

Dass nichtsdestoweniger die ganze Tendenz des Protagoras rein praktisch war, wie er denn sich selbst als einen Tugendlehrer angibt, geht ausser aus seinem Spotte über Hippias wegen seines Unterrichts in der Naturwissenschaft [1]) auch daraus hervor, wie er sich über die Götter äussert. Es ist ganz bezeichnend, dass man sagt, die Anfangsworte einer Schrift unseres Philosophen waren folgendes: „von den Göttern kann ich nicht wissen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind; denn vieles ist, was hindert, dies zu wissen: nämlich sowohl die Dunkelheit der Sache als auch weil das Leben des Menschen kurz ist.“ [2]) Fassen wir nun diese Worte ins Auge und berücksichtigen wir auch, wie Protagoras seine Thätigkeit inhaltlich bestimmte, d. h. was er zu lehren versprach, so ist es klar, dass der Philosoph mit diesen Worten nicht den gewöhnlichen (Volks-) Glauben anfeinden, sondern vielmehr, diesen Dingen des gewöhnlichen Lebens gegenüber höchst tolerant, die Aufmerksamkeit auf etwas Anderes, viel Nützlicheres lenken wollte. Es war gleichsam als ob er sagte: ihr Jünglinge! die Verhältnisse in unserer Gesellschaft stellen euch andere Anforderungen; lasset alle jene Fragen sein; versucht wackere Bürger zu werden. Dass dies im Grunde eine starke Opposition gegen solche Plaudereien ist, welche in dieser Zeit durch den Nus des Anaxagoras einerseits und andererseits dadurch verursacht wurden, dass man mit den Göttern nicht mehr zufrieden war, wie dies die gleiche Erscheinung in allen blühenden Städten und Staaten bildet, versteht sich von selbst. Der praktische Mann, der Sophist Protagoras, aber schätzte derartige Fragen gering, weil sie immer unfruchtbar sind und machte sich zur Aufgabe, jene Bedürfnisse des praktischen Lebens den Jünglingen erfüllbar zu machen.

[1]) Vgl. Prot. 318 d und Arist. Metaph. III, 2, 998 a, 2, wo Protagoras die Astronomie angreift.

[2]) Diog. IX., 51: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥτε ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.*

Digitized by Google

Fünftes Kapitel.

Schlussbetrachtungen; Übergang zu der IV. Periode des Lebens des Griechentums.

Ich glaube, es versteht sich von selbst, wie ich es sonst auch in der allgemeinen Einleitung betont habe, dass die periodische Einteilung des Lebensganges der Völker nur Sache der Methodik sein kann, ohne dabei gedacht zu werden, dass wirklich auch die Lebensvorgänge an gewissen Punkten so mit Messer abgeschnitten sind. Es liegt schon im Begriffe der Entwicklung, dass das allseitige menschliche Werden in einem unaufhörlichen progressiven Gange begriffen ist. In der allgemeinen Ähnlichkeit dieses Lebensprozesses mit demjenigen der Individuen gehen das Aufsteigen bis auf die mögliche Höhe der Blüte und sodann der umgekehrte Weg in dem unzähligemal nuancierten Gange des Werdens und Vergehens so in einander über, das schon auf dem Wege hoch bis auf die Blüte auch die Keime des Niederganges zu Tage treten, in Mitten der erreichten Blüte sich befestigen und das entscheidende Wort für die Zukunft sprechen.[1]) Das ist gleichsam die Verkörperung des Gesetzes: „die Natur kennt keine Sprünge" in einer Richtung und alle Völker der Welt haben nicht nur gleichsam vorschriftsmässig danach gelebt, sondern sie leben auch noch heute danach und sie werden so leben.

Somit ist nun von vornherein klar, dass es Verwegenheit hiesse, aus Liebe und Enthusiasmus für das griechische Altertum jenes Gesetz

[1]) Wie ich es meine, ist schon an sich klar; man kann es sich aber auch durch eine mathematische Progression denken, wenn man die Blüte und den Niedergang eines Volkes konventionell mit b 12 und n 12 bezeichnet und nach der ersten Keimentfaltung beliebig den einen oder den andern Akt (jedoch wegen des Kontrastes erst die Blüte) nach dem Gesetze der Entwicklung sich entfalten lässt. Ungefähr so:

.... b 1 ..... b 10 .... b 11 ... b 12 ... b 12–1 ... b 12–2 .....

..... n 1 ..... n 6 ... n 7 ... n 8 ... n 9 ... n 10 ... n 11 ... n 12 ... n 12–1 ...

Jedoch soll dies, wie gesagt, nur für ein Bild, nicht für ein Gesetz (nämlich wie ich es eben konstruiert habe) der Entwicklung gehalten werden. Sonst ist alles von den ökonomischen Verhältnissen der Gesellschaft abhängig und die Geschichte zeigt, wie nicht nur gleich nach der erreichten Blüte sofort dem Scheine nach wie aus der Pistole geschossen der Niedergang in seiner vollen Entfaltung auftritt, sondern auch wie dieser letztere sich eher entfaltet, ohne dass vorher der Höhepunkt der Blüte erreicht wurde.

Digitized by Google

hier nicht anerkennen zu wollen. Athens Leben in dieser Periode ist geradezu die Manifestation jenes gesetzmässigen Laufes des Lebens aller Völker und es tritt in der Perikleischen Zeit des klassischen Glanzes griechischer Existenz auch diejenige sich schon lange her langsam und langsam latent entwickelnde Korruption zu Tage, die wir bald in der nächsten Periode, soviel sie uns hier angeht, kennen lernen werden; wir haben die Keime derselben schon in den früheren Perioden hie und da gefunden. Wenn nun aber im Charakter des Griechen ein derartiges Moment zu finden war, welches ihm leicht die Richtung geben konnte, dass er in der Entwicklung aus dem Glanze gleichsam als Finsternis und Niedergang herausspringe, wie wir es teils in der ersten Periode gefunden haben, teils aber noch in der nächsten Periode finden, so liegt schon von vornherein kein Zweifel mehr an der Gültigkeit jenes Gesetzes auch bei den Athenern.

Jedoch ist hier noch gar nicht davon die Rede, ob Perikles selbst, mindestens in dieser Periode, die Schuld daran trägt; denn erstens kommt es absolut nicht darauf an; genug, dass, was man gewöhnlich Korruption nennt, da ist; zweitens aber versteht sich nunmehr von selbst, dass auch Perikles als Träger jeglicher Energie in dieser Periode des griechischen Lebens ein Produkt seiner Zeitverhältnisse gewesen ist und folglich nicht anders thätig sein konnte als nur so, dass mit dem Lossteuern auf die in Vollendung begriffene Blüte auch die andere, Schatten-Seite des griechischen Lebens sich entwickle. [1])

Wie dem es aber auch sei, so ist doch das Resultat, d. i. dasjenige da, was aus diesem Werden des athenischen Lebens hervorgegangen ist. Das Alltagsleben nimmt mehr und mehr eine materialistische Färbung, wie ich dies im Anfang der nächsten Periode noch näher zeige, und aus diesem regewerdenden Zuge der Zeit gehen hervor: einerseits das Bewusstsein der eigenen Individualität, welche bis jetzt nur latent in dem Wesen des attischen Strebens und in der Natur der entfalteten demokratischen Verfassung lag (s. nächste Periode), andererseits eine skeptische Richtung, welche gleichsam dazu herbeieilte, um jene erwähnten zwei Zeitströmungen zu sanctionieren. Werden

[1]) Wie dies näher vor sich gegangen sein mag, werde ich im Anfang der nächsten Periode kurz angeben. Es wurde aber auch hier aus dieser kurzen Schilderung und der Auffassung des Perikleischen Lebens klar, dass die Bemühung Ad. Schmidts, Perikles gegen solche angeblichen Verläumdungen in Schutz zu nehmen, völlig irrig ist; (vgl. hierüber näher in der nächsten Periode.) Jedoch gehört diese Frage in ihrem ganzen Umfange nicht hieher, sondern der allgemeinen Geschichte.

Digitized by Google

wir doch finden, wie diese verschiedenen Keime eines verschiedentlich artenden Lebens in der nächsten Periode zur Entfaltung, ja zur vollen Blüte gelangen, so ist doch dem Gesetze der Entwicklung ganz entsprechend, dass diese Keime schon am Ende dieser Periode bis in einem gewissen Grade zur Erscheinung kommen. [1]) Um das Gleichnis beizubehalten, welches uns die Begriffe: Keim und Blüte notwendig vor Augen führen, können wir sagen: hier bildet sich eine Übergangszeit, welche eben die Zeit ist, wo der Same bis jetzt langsam und langsam genährt, schliesslich anfängt, sich unter der Erde eine Bewegung zu verschaffen, die Bewegung der beginnenden Sprosse; bei dieser Gelegenheit schwillt bekanntlich die Erde da, wo der Same liegt.

Ganz so gestaltet sich aber auch die Lebensauffassung des Bürgers und zwar auch in demselben Verhältnisse wie jene Keimentfaltung. Hier beschäftigt uns aber diese Übergangszeit selber. Werfen wir nun in der Kurze einen Blick auf die bisherige Darstellung, nämlich: einerseits wie in dem Systeme des Melissus eine materi-

[1]) Ich glaube, man wird sich gewaltig täuschen, wenn man der Meinung sein will, dass ich durch meine Darstellung und Auffassung der Philosophiesysteme wie denn aller Perioden, so auch der dritten, die Abhängigkeit der philosophischen Anschauungen von einander nicht eingesehen und nicht gewürdigt habe. Thatsächlich habe ich sehr selten, ja fast nirgends diese Abhängigkeit berücksichtigt, aber wenn auch dabei meine Vorsichtigkeit eine gewisse Rolle gespielt haben mag, dass Nichts konstruiert werden soll, was nicht irgendwie überliefert wird, so ist doch sonst jene Abhängigkeit einerseits indirekt. andererseits aber auch direkt angegeben worden: das letztere dadurch, dass ich die betreffenden Philosophen als Gegner gegen einander gesetzt habe; das erstere dadurch, dass ich im allgemeinen gezeigt habe, wie die Einen die Anschauungen der Anderen adoptieren. Allerdings kann man noch weitergehen und eine Entwicklung auch der Einzelanschauungen konstatieren und zwar ohne Unterschied der Gegnerschaft und Freundschaft der sogenannten Schulen, aber dies würde eben nur eine Konstruktion sein, denn wir wissen thatsächlich nicht, ob auch diese ersten Philosophen so wie ein Platon, Aristoteles und die modernen verfahren sind oder nicht und die erhaltenen Nachrichten sprechen nur von einem oder zwei Philosophen, wie sie (die früheren oder auch gleichzeitigen, also allgemein gesprochen:) andere philosophische Anschauungen verspottet und bekämpft haben. Ausserdem aber gehört dies auch nicht zu meiner Aufgabe; hier handelt es sich zu zeigen, wie die Weltanschauung einer jeden Periode den Bedingungen und Verhältnissen dieser Zeit entspricht; und wenn ich bei Melissus sogar besprochen habe, wie selbst einer, der ausserhalb dieser gewaltigen Zeitbestimmung zu stehen scheint, doch von denselben bedingt ist, so wurde damit, wie ich hoffe, sozusagen mit einem kleinen Beispiele meine ganze Tendenz und Auffassung der philosophischen Vorgänge klar ausgedrückt. Sonst wer sich eine Entwicklung und Ableitung der philosophischen Sätze im Einzelnen von einander wünscht s. m. bei Zeller, Philosophie der Griechen, noch besonders Trentelenburg.

Digitized by Google

alistische Färbung hineingreift und andererseits wie schliesslich in der ganzen Philosophie dieser Periode eine skeptische Tendenz rege wird, so lässt sich jener Parallelismus vollkommen begreifen. Aber auch was dort wegen der Kürze nicht erwähnt wurde, nämlich die Philosophie eines Diogenes von Apollinia, ja ein Hippon, falls er ausser seiner physikalischen Beschäftigung auch ein Weltbild entworfen hatte, ferner eines Archelaus u. A. bestätigt diese Thatsache. Wir haben es hier fast ausschliesslich mit Philosophen dieser endenden Periode zu thun, welche das Anaxagoreische System materialistisch umzugestalten suchen. Nun mag es sein, dass der erstere, Diogenes, von dem aber sonst nichts näheres bekannt gegeben wird, auch von seinen heimatlichen Verhältnissen gewissen Antrieb gehabt hatte,[1]) so leben doch alle drei Philosophen nach der Überlieferung in Athen und wir können nur behaupten: sie waren auch ganz gewiss von dem Zuge der Zeit hier in Athen getroffen.[2]) Ausserdem aber habe ich gezeigt, wie diese Verhältnisse Athens in dieser Periode fast das ganze Griechenland trafen.

Aber selbst Anaxagoras, diese Verkörperung der Lebensauffassung des klassischen Griechentums, wurde von dieser angefangenen Korruption nicht unberührt gelassen. Wir werden noch zu sehen haben,[3]) dass der individualistische Zug in Griechenland (hauptsächlich in Athen), der sich insbesondere in der Entartung kund gegeben hatte, thatsächlich von vornherein bestand und im Grunde selbst in den griechischen Anschauungen und in dem griechischen Charakter gewurzelt war. Aber fassen wir einerseits den Umstand ins Auge, wie der Anaxagoreische Nus entsteht, ja sodann wie er sich bethätigt, andererseits auch das wahrscheinliche Verhältnis des Philosophen zu Perikles, so ist sofort alles in kurzen Linien klar. Ich habe in der gegebenen Darstellung der Hauptzüge dieser zwei Faktoren besonders die Momente hervorgehoben, wie erstens Anaxagoras das werdende oder das gewordene Athen als das Werk nicht innerer Notwendigkeit in der Entwicklung, sondern des Geistes, der Besonnenheit, kurz, der Thätigkeit eines Themistokles, Aristeides, etc. ja schliesslich des Perikles ansieht,[1]) und zweitens, wie das Verhältnis des Anaxagoras zu Perikles als dasjenige des Theoretikers zu dem Praktiker gestaltete, welcher gleichsam unbekümmert der bestehenden Verhältnisse seine Anschauungen (hier die Anaxagoreische Theorie) seinerseits bei jedem

[1]) Ich bin leider nicht imstande, darüber das Geringste zu berichten.

[2]) Über die Lehrsätze aller drei s. m. näheres bei Zeller, I.

[3]) M. vgl. auch meine Grundlegung zu einer Sittenlehre, die als Wissenschaft wird auftreten können, I, Rechtlichkeit S. 7 f.

Digitized by Google

Preise durchsetzen zu wollen scheint. Unter solchen Bedingungen ist es nun sonnenklar, dass die Anaxagoreische Lebensauffassung schon von vornherein dem Individualismus nicht abgeneigt war und diese Meinung hat sich sofort gezeigt, als auch das Alltagsleben sich in der Art gestaltete.

So können wir denn einige Äusserungen des Philosophen verstehen, welche sich auf das Leben beziehen.[2]) Denn es ist sonst unverträglich mit den früheren und auch gewöhnlichen Anschauungen des Griechentums, dass er den Himmel für seine Heimat angibt, für die er einzig und allein sorgt.[3]) Das enthält ganz nur die Züge eines mit dem Individualismus notwendig Hand in Hand gehenden Kynismus, wie ich es noch in der nächsten Periode bei den Sophisten näher zu besprechen habe.

[1]) Sonst konnte er doch nicht zu seinem gleichsam theistischen oder auch deistischen Geiste gelangen; konsequenter wäre er Pantheist.

[2]) Jedoch kann es bezweifelt werden, ob dies von Anaxagoras herrührt.

[3]) Diog. II, 7.: *πρὸς τὸν εἰπόντα „οὐδέν σοι μέλει τῆς πατρίδος“; „εὐφήμει, ἔφη, ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος“ δείξας τὸν οὐρανόν.* Arist. Eth. Eud. I, S. 1216a, 10 erwähnt von ihm, dass er auf die Frage, weshalb das Leben einen Wert habe, die Antwort gegeben hat: *τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν.* Mag diese Nachricht richtig sein, trotzdem dass sie mehr kynisch-asketisch klingt und in dieser Schärfe nicht einmal von dem wissenschaftlichsten von allen Griechen, von Aristoteles, ausgesprochen wurde; so kann man doch kaum viel Wert darauf legen, dass gesagt wird: aus Liebe zur Wissenschaft vernachlässigte er sein Vermögen; diese Nachricht halte ich meinerseits für eine farblose Fabel, welche höchst wahrscheinlich durch Platon (Hipp. maj. 283 a) veranlasst wurde; sonst geht aus dieser ursprünglichsten Quelle nur hervor, dass Anaxagoras ein unpraktischer Grübler war, der sein Vermögen heruntergebracht hat: *καταληφθέντων γὰρ αὐτῷ πολλῶν χρημάτων καταμελῆσαι καὶ ἀπολέσαι πάντα* und hier steht nichts von der Liebe zur Wissenschaft. Auch was Arist. a. O. c. 4. 1215b, 6 anführt: *ἐρωτηθείς* (sc. Anax.), *τίς ὁ εὐδαιμονέστατος; „οὐθείς, εἶπεν, ὧν σὺ νομίζεις, ἀλλ' ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη“* kann nicht für jene Liebe sprechen; es widerspricht sich selbst und es gehört insbesondere nicht zu der Bewegung der Perikleischen Zeit, diesen *ἄτοπος* für den wissenschaftlichen Mann zu halten; wir dürfen darunter vielmehr jenen strengen Individualisten verstehen, welcher sich um nichts kümmert und möglichst kynisch lebt. Von diesem im letzten Grunde kynischen Charakter des Anaxagoras bezeugt uns auch die Nachricht, dass er auf die Bemerkung: er müsse in der Verbannung sterben, gesagt haben soll: „es sei überall gleich weit in den Hades“ (Diog. II, so); etc. etc. Ich füge hier nur noch das hinzu, dass seine individualistische Auffassung sich deutlich auch darin kund gibt, dass er auf die Bemerkung *„ἐστερήθης Ἀθηναίων“* die Antwort gibt, *„οὐ μέν οὖν, ἀλλ' ἐκεῖνοι ἐμοῦ“*.

Digitized by Google

Vierte Periode.

Das vergehende Griechentum.

(Das Zeitalter der inneren Wirren und die Wechselherrschaft Athens und Spartas).

Allgemeine Charakteristik dieses Zeitalters.

Von dem zirkel-, oder treffender bezeichnet, wellenförmigen Gange im Leben der Völker habe ich schon kurz gesprochen. Wo die näheren Ursachen dieser Erscheinung liegen mögen, kann meine engere Aufgabe, die Ursachen der geistigen, ja besonders philosophischen Erscheinungen ausfindig zu machen, nichts angehen; aber auf Grund eines verallgemeinerten Rückschlusses aus der bisherigen Darstellung gesprochen, liegt es auf der Hand, dass diese Ursachen in den wirtschaftlichen Verhältnissen der Gesellschaft liegen, mag es sonst auch ein sogenannter Idealist leugnen wollen.

Die Unterdrückten und Unbemittelten (Athens und schliesslich) von fast ganz Griechenland hatten endlich einmal ihren Willen durchgesetzt und aus dem allgemeinen Wohle war nun die Glanzperiode Griechenlands in Wort und That entsprungen. Aber sollte denn hinsichtlich des weiteren Ganges dieser Gesellschaft ein metaphysisches Prinzip hineingreifen, um die allmälige Zersetzung zu erklären, welche der Glanzperiode folgt? Eine jegliche Vegetation verdirbt sich unmässig begossen, und ich glaube, ich füge nur noch etwas Bekanntes und Allgemeingültiges hinzu, wenn ich sage: zumal als jene von Natur aus auf das mässige Leben hingewiesen ist. So geht es auch im Leben der Individuen und die Völker können auch nur nach demselben Gesetze leben. Was meine Aufgabe angeht, so liegt das klarste Beispiel auf der Hand: man erinnere sich nur daran, was ich von den Griechen gesagt habe, welche nach Asien gewandert waren: bekanntlich ent-

Digitized by Google

arteten sich nicht allein die Jonier, sondern auch, ja selbst die Dorer in den üppigen Ländern der Kolonien. [1])

Der Wohlstand Athens [2]) hat die wackeren Athener in verkommene Glückskinder verwandelt. Verschwinden nun mit der Zeit langsam und langsam alle jene Mittel der allgemeinen Bequemlichkeit, so fängt der Bürger an: erstens, um seine Existenz zu behaupten, alle möglichen Wege zu gehen, die ihm durch seine Macht (gleichsam wie einem modernen adeligen durch seinen Namen) möglich waren; und zweitens, nachdem er durch dieses willkürliche Verfahren eine allseitige Opposition auf sich zugezogen hatte, bricht er schliesslich auch in sich zusammen.

An diesem Punkte tritt die grausame Vergeltung der Vergangenheit. Der gänzlich verarmte und nunmehr im Dienste seines reichen Gönners stehende Bürger wird gezwungen, erstens, die Regierung ihm abzutreten und zweitens, für seine Vergangenheit Busse zu erleiden. Gilt aber auch hier das Gesetz von der Spannung und fällt in dem erneuerten Verzweiflungskampfe des unbemittelten Bürgers gegen den Aristokraten der letztere wiederum in die Hände des ersteren, so bieten doch diese unaufhörlichen inneren Wirren die beste Gelegenheit für einen, der draussen auf ein Stück Beute wartete, um sich dessen zu bemächtigen. Das ganze in einzelnen, in sich zusammenbrechenden Staaten zerteilte Griechenland wird gezwungen, die Oberhoheit des Makedonischen Herrscherhauses anzuerkennen, wie wir dies im Anfang der nächsten Periode zu sehen haben.

Hier handelt es sich um eine allgemeine Charakteristik dieser IV. Periode. Erhellt es nun aus der eben gegebenen kurzen Beschreibung von dem Gange der geschichtlichen Erscheinungen, dass man es hier nicht mit einem Werden, sondern vielmehr mit dem angefangenen Vergehen des Griechentums zu thun hat, so ist es doch klar, dass es sich bei diesem Vergehen noch nicht um eine Degeneration der Lebenskraft des Griechentums handelt.

Es liegt nicht im Begriffe der Sache, dass die Geistesschärfe und -Tiefe etwa mit der äusseren Blütezeit eines Volkes zusammenfallen. Vielmehr liegt es, erfahrungsmässig gesprochen, auf der Hand, dass das wechselvolle, man möchte sagen, unselige Leben geradezu der Schleifstein der Denkkraft ist. Es ist, als ob man nur in der Gefahr denken lernt, wie denn sonst die Naturwissenschaft den inneren Kern

[1]) Vgl. oben S. 26 f.

[2]) Vgl. hierüber näheres gleich unten im ersten Kapitel.

Digitized by Google

der Wahrheit gefunden zu haben scheint, wenn sie den Kampf ums Dasein die indirekte Ursache der Variationen sein lässt.[1]) Eine allseitige, gründliche Betrachtung des Problems, das schon an der Tagesordnung stand, ein tiefgreifendes Durchdenken desselben und Nachdenken über dasselbe konnte nur so zustande kommen, dass man von einer gewissen Lage der gesellschaftlichen Verhältnisse dazu genötigt wurde. Das ist das Analogon der allbekannten Thatsache, dass die wissenschaftliche Forschung in der fachmännischen Konkurrenz ihr wichtigstes (ja ihr einzig und allein existierendes) Treibmotiv besitzt, ein Motiv, welches, mag es zum Erwerbszweige oder zu dem sogenannten Ehrgeize gehören, immer nur durch die gesellschaftlichen Zustände bedingt wird.

Dieser Gang der Entwicklung des Denkens ist aber auch durch die vorangegangene Darstellung begreiflich geworden; er ist unabhängig von dem allgemeinen Charakter der Philosophie und tritt besonders da ganz klar und deutlich auf, wo man von diesem Charakter abstrahiert und nur auf die innere Durchführung, auf den inneren Bau des philosophischen Systems das Augenmerk lenkt. So ist z. B. nicht nur das Zenonische System entschieden tiefer gedacht als dasjenige des Anaxagoras, der doch, wie gezeigt, die Lebensauffassung des gewordenen, klassischen Griechentums durch das entsprechende Weltbild rechtfertigt, sondern auch das tiefe Denkverfahren eines Heraklit erhebt ihn über alle Philosophen auch der vorliegenden Periode ausser Demokrit; er ist sogar der Denker, der selbst den meisten neuesten Philosophen als Muster gelten könnte.

Somit mag es nunmehr kurz klar geworden sein, dass wir in dem Vergehen des Griechentums nicht eine geistige Decadence zu erblicken haben. Die inneren Wirren sind vielmehr der Ausdruck der Kraftentwicklung und des Kraftüberschusses; sie sind es aber auch in geistiger Beziehung: insofern sie das menschliche Problem, anstatt es zu seiner Lösung näher zu bringen, im Gegenteil erschweren, rufen sie auch die grosse Aufmerksamkeit und die dazu erforderliche Denkkraft herbei.

---

[1]) Ich bezeichne den Kampf ums Dasein als die indirekte Ursache der Variationen, indem ich mich zu der Erklärung Rolphs bekenne; ich verstehe aber darunter (indirekt) den Umstand, dass zwar die Variationen von selbst (ganz gleich ob zufällig oder im Sinne Nägelis durch innere Notwendigkeit, welche in Protoplasma liegt), nämlich infolge des Nahrungsüberflusses auftreten, aber doch der Existenzkampf dasjenige ist, was die aufzutretenden Variationen in ihrer Richtung bestimmt.

Digitized by Google

Wollen wir nunmehr auf den allgemeinen Charakter dessen einen Blick werfen, was uns in dieser Periode als Philosophie entgegentritt. Wie die gesellschaftlichen Verhältnisse hier aussehen mögen, haben wir oben schon kurz kennen gelernt. Berücksichtigen wir nun, was in den Schlussbetrachtungen der vorangegangenen Periode gesagt wurde, so kann kein Zweifel mehr daran liegen, dass hier thatsächlich nur die Entwicklung des Zustandes zum Vorschein kommt, der schon am Ende des vorangehenden Zeitalters angefangen hatte, notwendig rege und merkbar zu werden. So vollendet sich der materialistische Zug; Demokrit gibt uns das Lebens- und überhaupt das Weltbild dieses Zustandes wieder. Die Sophistik des Lebens ist gleichsam die redegewandte Rechtfertigung einer den Verhältnissen Athens entsprechenden individualistischen Lebensführung. Aber es liegt schon von vornherein auch auf der Hand, dass ein derartiger Wirrwarr der Verhältnisse unmöglich auch die Generation befriedigen konnte, welche schon unter glorreicheren Zeiten gelebt hatte. Sokrates ist nun berufen, der Bewegung der Protestpartei und der jüngeren Generation dadurch das friedenstiftende Wort zu reden, dass er sich vornimmt, wie er meinte, objektiv zu bestimmen, welche Partei mit ihrer Lebensführungsweise Recht haben mag. Wie wenig aber solche schiedsgerichtlichen Verhandlungen von Bedeutung sein konnten, zeigte schon die alltägliche Bewegung in Griechenland: nicht nur der üppig Verwöhnte berücksichtigte sein Urteil nicht, sondern auch die unbemittelte Masse des Volkes konnte kaum mit seinen Phantastereien sich zufrieden erklären. Gewiss geht aus dieser letzteren eine kleine Menge von Anhängern altväterlicher Sitten und Frömmigkeit hervor, welche jenes schiedsgerichtliche Urteil des Sokrates über das Leben mit der Not der unbemittelten Klassen in Einklang zu bringen versucht; aber man hatte nie den Hungrigen mit Verheissungen ersättigt und noch konnte man dies hinsichtlich des unbemittelten Atheners erwarten. Dieser hatte inzwischen angefangen, die Besitzenden heftig zu bekämpfen und träumte nun nur von einer kommunistischen Reorganisation der Gesellschaft.

Diese Bewegung war schliesslich allgemein und waren denn auch die Aristokraten müde, so konnten sie doch nicht die Hände in den Schoss legen und auf ihre Rechte verzichten. Wenn nun Platon als Vermittler zwischen den zwei Parteien auftritt und in der Notwendigkeit einer Reform die erwünschte neue Gesellschaftsreform acceptiert, so vertritt er aber im Grunde streng seine aristokratischen Prinzipien und man kann sagen, dass er in der That im Namen Gottes

Digitized by Google

gelogen hat, um die Menge zu verlocken und zu ewiger Sklaverei zu verdammen.

So sehen die Zustände der vorliegenden Periode aus; sie bietet, wie nunmehr verständlich, eine parallele Erscheinung des Zeitalters des Werdens aber eben in der Richtung nach unten, wie schon auseinandergesetzt wurde. Ich bespreche nunmehr diese Zustände näher; die methodische Ordnung des zu behandelnden Stoffes ergibt sich aus dem bisher gesagten.

Erstes Kapitel.

Die materialistische Entfaltung des griechischen Lebens und ihre Folgen.

Es kann nichts vernunftloseres geben, als dass man den Völkern der Erde, gleichsam der Notwendigkeit aller Ereignisse in der Entwicklung zum Trotz, vorwerfe, sie wären durch die eigene Fahrlässigkeit in ihrem Wohlstande allem späteren Unglück und allem sogenannten Verderbnisse preisgegeben worden. Wie der Tag durch die viel nuancierte Verminderung der Lichtintensität in die Nacht übergeht, um wohl, erfahrungsmässig gesprochen, wiederum viel nuancierter aus derselben hervorzugehen, so scheint es auch mit dem Leben der Völker eine Bewandtnis zu haben, und zwar im vollen Sinne des Bildes, wenn sie bei jenem Untergange nicht völlig vernichtet werden. Jedoch handelt es sich hier noch nur um jenen Übergang und dass er nun notwendig den bestehenden Verhältnissen, aus denen er ja hervorgeht, entspricht, versteht sich von selbst. Dass z. B. Sparta jemals dadurch eine Übergangszeit hätte erleben können, dass langsam seine Blüte der üppigen Entfaltung des Lebens preisgegeben worden wäre, kann von einem, der die wirtschaftlichen Bedingungen des Landes kennt, gewiss nicht behauptet werden. Hier bildet eher ein anderer Umstand den Übergang. Wie sollte sich aber in Athen eine materialistische Lebensrichtung bis zu einem gewissen Grade der Blüte entfalten, in Athen, wo der Wohlstand sonst nur insofern vorhanden ist, als ja der Bürger, man kann sagen, nur wegen seiner Leistungen von den Anderen notwendig erhalten wird? Allerdings das ist aus seiner Machtstellung hervorgegangen, und der Zwang ist dasjenige, was dem Bürger die Anerkennung seiner Leistungen von den Übrigen sichert; aber so lange das Wohl des einzelnen Bürgers nicht unmittelbar in seinen Händen liegt, kann es unmöglich zur üppigen

Digitized by Google

Entfaltung des Lebens führen; versucht aber der Bürger das eigene individuelle Wohl zu behaupten, so bildet dies eben den Übergang zu seinem Untergange: Athen hatte sich nur dadurch emporgehoben und konnte also nur dadurch bestehen, dass das Individuum nur in der Gesamtheit der Bürger sein Wohl findet.

Das ist eine Wahrheit, welche die Geschichte hindurchzieht: nur der Reichtum kann die Ursache der Üppigkeit des Lebens [1]) werden; das Proletariat geht erst zum Individualismus über; hier bricht es aber auch zusammen. Stimmt nun das auch mit der Thatsache überein, dass die Sophistik als die individualistische Rechtfertigung des Lebens in erster Linie, ja ausschliesslich in Athen rege wird, so bietet doch Abdera das deutliche Beispiel für die erstere Entfaltung des Lebens, und es ist gewiss kein Zufall und kein Wunder mehr, wenn uns hier geradezu diejenige Stadt entgegentritt, welche sich schon durch ihre Teilnahme an der Befriedigung der Zeitbedürfnisse der (kurz genannt) Perikleischen Gesellschaft bekannt gemacht hatte. Das praktische Interesse ist gleichsam der Vorläufer der Interesselosigkeit; wenn wir nun einen Protagoras, den Lehrer des praktischen Verhaltens in Athen, gerade aus diesem Zustande der Lebensentwicklung in Abdera hervorgehen gesehen haben, so bestätigt dies eben meine Annahme und wegen der ökonomischen Lage dieser Stadt bringt es uns zum Bewusstsein, wie hier notwendig das sogenannte materialistische Leben rege zu werden angefangen hatte, — ein Ereigniss, das wir in der Weltanschauung eines Demokrit in seiner vollen Klarheit wiederfinden.

Gewiss ist uns Abdera nicht viel bekannt; doch wissen wir so viel von demselben, als es notwendig ist, das mögliche Bild der Vergangenheit in der Phantasie entstehen zu lassen; wir besitzen die deutlichen Skizzen des Bildes, nur die Schattierungen sind nicht da. Wir hören nämlich einerseits von einem Abdera, welches durch Bildung und Wohlstand ausgezeichnet ist [2]) und welches, als die bedeutungsvollste Stadt an den Thrakischen Küsten selbst im Jahre 407 (Ol. 93), für Athen zu gewinnen, dem athenischen Thrasybul nicht zu einer geringen Leistung gerechnet werden konnte. [3]) Andererseits wissen wir

[1]) Diese Üppigkeit verursacht nun sodann den Untergang; dies haben wir nicht nur bei den Küsten-asiatischen Joniern und den sonstigen griechischen Kolonisten; sondern dies ist auch die Ursache eines jeden Sieges des Bauers über den Adeligen und auch die Bourgoisie der mittelalterlichen und modernen Zeit.

[2]) Vgl. Mullach, Demokriti Abderitae op. fragm. Berl. 1843, S. 1 f.

[3]) Vgl. Diod. XIII, 73.

Digitized by Google

aber auch, wie es in den Ruf des Schildbürgertums gekommen war, und nunmehr bleibt uns in der Lückenhaftigkeit dieser Angaben übrig, an diesem Bilde die letzte Feile selber anzulegen: d. i. die materialistische Entfaltung des Abderitischen Lebens.

Das ist ein langer Prozess und wir können gewiss nicht wissen, inwiefern die höchste Entfaltung dieser Richtung mit der Blüte und den Jahren der Thätigkeit des Demokrit zusammenfällt; aber nicht nur die Anschauungen dieses Philosophen lassen diese Vermutung zu, sondern auch die chronologischen Angaben sprechen direkt dafür.

In der allgemeinen Bewegung der Abderiten für die grosse Glücksjagd tritt Demokrit auf, um klar zu legen, was Glück und Glückseligkeit sei. Er war ja schon durch seine Reisen nach Ägypten, Vorderasien und Persien, welche höchst wahrscheinlich eher aus praktischem Interesse, Menschen kennen zu lernen, als aus theoretischem erfolgt waren,[1]) allseitig bereit, anzugeben, wie sich das menschliche Leben gestalten mag. Gewiss stellt er dabei keine Theorie über Glück und Glückseligkeit etwa im Sinne eines Sokrates, wie wir noch zu sehen haben, durch Begriffsbestimmung auf, er weiss aber mehr praktisch und nützlicher zu verfahren, indem er angibt, erstens, positiv worin das Glück besteht und wie es erreicht werden kann und zweitens, negativ was dasjenige sei, welches für den Besitz dieses Glückes nachteilig ist. Das ist gleichsam das Kreuzexperiment unseres Philosphen und seine Notwendigkeit wird in dem Sinne durch die bestehenden Zeitverhältnisse gerechtfertigt, als ja mit der verschiedenartigen Lebensentfaltung auch das Bedürfnis vorhanden ist, sich, indem schliesslich alle diese Richtungen die Glückseligkeit zum Ziel haben, durch allseitige Gegeneinanderstellung und Prüfung derselben klar zu werden, welche Richtung in der That einzig und allein der Glückseligkeit teilhaftig wird. Dass dieses Verfahren zu einer ähnlichen Bestimmung der Glückseligkeit und des Glückes führt, wie bei Sokrates, versteht sich.

Demokrit ist nun der Meinung, dass Glück und Glückseligkeit nicht in den sogenannten Lebensgütern wohnen kann.[2]) Wissen

---

[1]) Vgl. auch Zeller I, S. 686, Anm.

[2]) Ich führe bloss die nötigsten Fr. an (nach Mullach), ohne jedoch die Frage berühren zu wollen, ob alle Fragmente (ich spreche von den ethischen) mit Recht dem Demokrit zugeschrieben werden. Denn für mich ist es doch klar, um ein Beispiel anzuführen, dass Demokrit sich nie den Ausdruck hätte erlauben können, dass (Fr. 225): *ανδρὶ σοφῷ πάσα γῆ βατή. ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος* · denn gewiss wissen wir nicht, in welchem Sinne der Philosoph dies gesagt haben könnte, aber im Sinne der sogenannten Vater-

Digitized by Google

wir doch nicht bestimmt, wie er diese Annahme näher begründet hat und können wir nur grosser Wahrscheinlichkeit nach sagen, dass ihm dabei die Unglückseligkeiten vorgeschwebt haben, welche dem äusseren Reichtume so gesellig folgen,[1]) so steht es doch fest, dass sein Mass zur Bestimmung der Glückseligkeit und des Glückes im allgemeinen die Lust und Unlust ist, woraus er sodann die Folgerung zieht, dass es schliesslich darauf ankommt, sich im Leben mehr Lust als Unlust zu verschaffen.[2]) Ist nun aber dieser Zustand aus den eben oben angeführten Gründen nicht durch die sogenannten Lebensgüter zu erreichen, so liegt es auf der Hand, dass das Glück und die Glückseligkeit anderswo, in der Seele wohnt, und dem Wesen nach ist sie, die Glückseligkeit, weiter nichts als der Zustand des Menschen aus sich selbst das eigene Glück zu schöpfen;[3]) mit anderen Worten, Glückseligkeit ist die unwandelbare Ruhe des Gemüts, die Heiterkeit und das Wohlbefinden.[4])

Alles weitere nun, was Demokrit darüber noch sagt, ist fast nur Angabe des Mittels, diese Glückseligkeit zu erreichen oder auch materielle, man kann sagen, inhaltliche Bestimmung derselben. Unser Philosoph zeigt nun, wie der Verstand dabei thätig sein soll, um das richtige Mass (Genügsamkeit, Mässigung) zu treffen, welches eben einzig und allein jenen Zustand des Gemüts verursacht, besser gesagt,

---

landslosigkeit genommen, widerspricht es direkt der Meinung des Demokrits, der sich ausdrücklich Fr. 211 eine demokratische Heimat wünscht (vgl. auch Fr. 212). Wie dem nun auch sei (ich werde in den Folgenden diese Widersprüche zu vermeiden suchen), sagt Demokrit in Hinsicht auf die Glücksfrage Fr. 1: *εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει οὐδ' ἐν χρυσῷ.*

[1]) Vgl. Fr. 40; hieher gehören auch Fr. 58, 60, ferner 51, 52, 53, 54, 55, 56.

[2]) Fr. 8: *Ὅρος ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη*, und Fr. 2: *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν, ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι· τοῦτο δ' ἂν εἰ τις μὴ ἐπὶ τοῖσι ὀνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιεοιτο.*

[3]) Fr. 7. Plutarch sagt: *Οὗτος γὰρ αὐτὸς εὐδοκιμῶν παρ' ἑαυτῷ, μὴ κατιφρονῶν, ἀλλὰ χαίρων καὶ ἀγαπῶν, ὡς ἱκανὸς ὢν μάρτυς ἅμα τῶν καλῶν καὶ θεατής, δείκνυσι τὸν λόγον ἐντὸς ἤδη στρεφόμενον καὶ ριζούμενον ἐν ἑαυτῷ καὶ κατὰ Δημόκριτον αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρψεις ἐθιζόμενον λαμβάνειν.*

[4]) Diog. IX, 45: *τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξηγήσαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστῶ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασιν.*

Digitized by Google

erhält. [1]) Es ist demgemäss ganz im Sinne seiner Auffassung der Glückseligkeit und des Glücks, wenn er die gewöhnliche Meinung, als seien die Götter die Ursache des Unglücks und des Elends, abstreitet: das sogenannte Schicksal (τύχη) ist nur das Produkt der menschlichen Vernunft. [2])

Ist nun somit das Glück und die Glückseligkeit allseitig bestimmt, so lässt Demokrit dieser Bestimmung vorschriftsmässig jene Lebensregeln folgen, welche der Mensch in jedem Augenblicke anzuwenden hat. Ist nämlich die Glückseligkeit im Grunde als Gemütsruhe bestimmt worden, so versteht sich von selbst, dass der Mensch auf sich selbst hingewiesen wird und dass es die erste Regel des Lebens, gleichsam eine (oder die) Kardinaltugend des Menschen sei, sich zu allererst vor sich selbst zu schämen. Somit wird aber eben klar, dass man das Unrechthun zu vermeiden hat, gleichviel, ob es Alle oder Keiner erfahren wird. Dies alles drückt nun der Philosoph kurz in dem Satze aus, dass er empfiehlt, nicht aus Furcht, sondern aus Pflicht sich des Fehlerhaften, dessen nämlich zu enthalten, was die Gemütsruhe stört. [3]) Und diese Reinheit von diesem Schlechten soll sich nach Demokrit soweit erstrecken, dass nicht bloss die That und das Wort, sondern selbst der Wille daran teilnehme.

---

[1]) Fr. 20. Es ist dabei auch interessant, zu hören, wie Demokrit, der grosse Philosoph und praktische Mann, sich nicht mit dem positiven begnügt, sondern auch das Gegenteil mit erschreckenden Bildern zum Bewusstsein bringt; so wenn er nach dem Lobe der Mässigkeit das Gegenteil in dem Sinne hervorhebt, dass er den Unmässigen mit dem Aesopischen Hunde vergleicht: der Letztere verliert bekanntlich auch das, was er hatte; vgl. auch Fr. 21 und 37.

[2]) Fr. 13: *οἱ δὲ θεοὶ τοῖσι ἀνθρώποισι δεδοῦσι τἀγαθὰ πάντα καὶ πάλαι καὶ νῦν, πλὴν ὁπόσα κακὰ καὶ βλαβερὰ καὶ ἀνωφελέα. Τάδε δ'οὐ πάλαι οὔτε νῦν θεοὶ ἀνθρώποισι δωρέονται, ἀλλ'αὐτοὶ τοῖσδεσι ἐμπελάζουσι διὰ νόου τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην.* Fr. 14: *Ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης· βραχὺ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ ψυχὴ εὐξύνετος ὀξυδερκέειν κατεύθυνει.* Dazu vgl. Fr. 45: *τοῖσι ὁ τρόπος ἐστὶ εὐτακτος, τουτέοισι καὶ βίος ξυντέτακται.*

[3]) Fr. 98: *φαῦλον, κἂν μόνος ἦς, μήτε λέξῃς μήτε ἐργάσῃ· μάθε δὲ πολὺ μᾶλλον τῶν ἄλλων σεωυτὸν αἰσχύνεσθαι:* vgl auch Fr. 100, 101. Fr. 117: *μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον χρεὼν ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων.* Es ist nunmehr ganz konsequent, wenn unser Philosoph, indem er ausdrücklich (Fr. 99) *λόγος ἔργου σκιή* sagt, der Sache auf den Grund geht und, wie Fr. 98 zeigt, selbst das ungerechte Wort verbietet. Es versteht sich aber nunmehr von selbst, dass somit der Philosoph den Kern der Sache getroffen hat: denn er macht schliesslich Wort und That von dem Willen abhängig und nun meint: *ἀγαθὸν τὸ μηδὲ ἐθέλειν* (Fr. 109, vgl. Fr. 110 und 171).

Digitized by Google

Gesetzt nun dies alles, so weiss der Philosoph nicht mehr, wie man Fehler begehen wird; er ist der Meinung, dass die Unkenntnis der Grund aller Fehler sei und preist nun die Einsicht als die Quelle der drei grössten Güter der Menschen: des richtigen Denkens, des richtigen Sprechens und des Rechthandelns.[1]) Er empfiehlt nun den Unterricht als Mittel, welches durch die Tugend zur Glückseligkeit führt,[2]) und somit vollendet er seine Lehre von der Glückseligkeit des Menschen.

Gewiss liegt es nunmehr auf der Hand, dass der Glückselige, der auch der Weise ist, überall leben kann und eine besondere Heimat nicht nötig hat (Fr. 225); aber ob dies wirklich die Meinung des Philosophen gewesen ist, lässt sich nicht bestimmt sagen. Es widerspricht nicht nur den sonstigen Äusserungen des Philosophen über Staat und seine Heimat,[3]) sondern auch dem, was er von der Freund-

[1]) Fr. 116: *ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ χρέσσονος.* In Bezug auf die Einsicht bemerkt Zeller: „Demokrit hatte eine Schrift *Τριτογένεια* verfasst, in der er die homerische Pallas und ihren Beinamen auf die Einsicht deutete, *ὅτι τρία γίγνεται ἐξ αὐτῆς, ἃ πάντα τὰ ἀνθρώπινα συνέχει*, nämlich das *εὖ λογίζεσθαι*, das *λέγειν καλῶς*, das *ὀρθῶς πράττειν.*“ (I. S. 751, 4).

[2]) M. vgl. Fr. 85, 115, 130—134, 235 etc.; dass der Philosoph den Unterricht, wie gesagt, eben nur als ein Mittel zum Zwecke betrachtet, geht allerdings schon aus seiner ganzen Lehre heraus; es wird aber noch klarer, indem wir hören, dass er die Gemütsruhe durch das Bewusstsein des Rechtthuns bedingt sein lässt (Fr. 111), und dieses Bewusstsein ist doch gewiss von der Erkenntnis dessen, was Recht ist, abhängig.

[3]) So z. B., wenn er Fr. 211 sich eine demokratische Heimat wünscht und Fr. 212, gleichsam die Pflichten eines jeden gegen den Staat bestimmend, sagt: *τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεὼν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγέεσθαι ὅκως ἄξεται εὖ, μήτε φιλονηκέοντα παρὰ τὸ ἐπιεικὲς μήτε ἰσχὺν ἑωυτῷ περιτιθέμενον παρὰ τὸ χρηστὸν τὸ τοῦ ξυνοῦ. πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσίς ἐστι· καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σωζομένου πάντα σώζεται, καὶ τούτου φθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται.* Dass dies den Ansichten des Philosophen von der Glückseligkeit widerspricht, liegt gewiss auf der Hand; aber gegen diese Auffassung der Pflicht gegen den Staat spricht und nun stimmt mit jener (vielleicht angeblichen, aber einzig konsequenten) Äusserung des Philosophen über die Heimatslosigkeit des Weisen (= Glücklichen) Fr. 225, auch Fr. 213 überein, sodass es recht schwer ist zu entscheiden, wie es sich mit diesen Fr. verhalten möchte. Wie Zeller Fr. 213 erklärt haben will, verstehe ich nicht recht (vgl. I, S. 752, 6); es bleibt nun übrig, nur ein Fragezeichen zu machen: sind einige Fr. unecht? oder schwankt der Philosoph selber zwischen diesen zwei Anschaunngen? Ich habe nur vorsichtig verfahren wollen, wenn ich oben im Texte die letztere Meinung vertreten habe; dafür sprach mir auch der Umstand, dass wir schliesslich auch bei Demokrit die individualistische Sophistik der Eudämonie zu suchen haben.

Digitized by Google

schaft sagt. Hier macht er keine Ausnahme, sondern sagt ganz allgemein: wer keinen rechtschaffenen Freund hat, der verdiene nicht zu leben.[1]) Wie sollte das nun verstanden werden? als ob die Freundschaft zu dem eigenen Glücke beiträgt? Aber der Glückselige Demokrits hat nichts derartiges nötig; soll das aber der Fall sein und spielt hier eine kleine Inkonsequenz eine Rolle, und so kann es auch gesagt werden, dass auch die Heimat und der Staat zu diesem Glücke nötig sind. Das ist aber thatsächlich auch die Meinung des Philosophen; er ist allzusehr Grieche, als dass er wegen der geradlinigen Konsequenz seiner Lehre zwei Institute auslache, welche einem jeden Griechen, wenn er nur nicht wie ein Anaxagoras kynisch entartet ist, so in Fleisch und Blut übergegangen waren. Jedoch ist es auch denkbar, dass beide Auffassungen des Staates von Demokrit ausgesprochen sind, das eine Mal im Bewusstsein der Konsequenz seiner Lehre und im Stadium der ersten Entfaltung der späteren, ja gleichzeitigen Sophistik der individuellen Glückseligkeit, das andere Mal unbewusst durch das griechische Herz getrieben.

Wie dem aber auch sein mag, so liegt es doch auf der Hand, dass eine derartige Auffassung der Glückseligkeit, als des Ziels eines jeden Menschen, für sich keine allgemeine Gültigkeit beanspruchen konnte, wenn man nicht auch, ich möchte sagen, negativ angegeben hätte, warum die gewöhnliche Meinung über Glück und Glückseligkeit, ihrem Inhalte nach an den wichtigsten Punkten widerlegt, von vornherein auch der gesunden Grundlage entbehrt; wie gesagt, dazu führt

---

[1]) *Ζῆν οὐκ ἄξιος, ὅτῳ μηδεὶς ἐστι χρηστὸς φίλος.* Diesen Ausdruck erkläre ich in dem Sinne, dass nämlich zur Glückseligkeit auch das geliebt werden gehört, nach der richtigen Meinung des Demokrit aber *οὐδ' ὑπ' ἑνὸς φιλέεσθαι δοκέει μοι ὁ φελέων οὐδένα* (Fr. 161). Hier bemerke ich noch, dass der modern sittliche Satz: „sittlich sei diese Liebe nur dann, wenn sie durch keine unerlaubte Leidenschaft verunreinigt wird", welcher Zeller (I, S. 752) gegen die Erklärung Mullachs (Justum optimarum rerum studium est honestatem sine cujusquam injuria appetere) aus dem Fr. 4 macht, ist mir nicht recht klar; die Worte: *δίκαιος ἔρως ἀνυβρίστως ἐφίεσθαι τῶν καλῶν* besagen meiner Meinung nach (gegen sowohl Zellers, als auch Mullachs Erklärung) nur soviel als das: sich die Lebensgüter (*τῶν καλῶν*) mit Mass (*ἀνυβρίστως*) zu wünschen (oder was dasselbe: sich dem Genusse der Lebensgüter mässig hinzugeben), das ist eine geziemende Liebe (d. i. Leidenschaft); somit ist falsch auch die Übersetzung in Zeitschr. f. Phil. u. Philoph. Kritik N. F. B. 107, S. 261. Das Fr. gehört also weder zu den *περὶ εὐθυμίης* noch zu den über die Freundschaft, sondern eher zu den: *περὶ μετρίης τέρψιος καὶ βίου ξυμμέτρου* (vgl. Mullach Fr. philos. graec. S. 341).

Digitized by Google

eben der Umstand, dass jene widerlegten Punkte des gewöhnlichen Glaubens geradezu die Basis des ganzen Verhaltens des Griechen, mag es im Privatleben oder im Staate sein, bilden: das ist der gewöhnliche Götterglaube. Denn der Philosoph hat sich mit seiner Lehre von der Glückseligkeit selbst zu diesem Glauben klar und deutlich in Widerspruch gesetzt: er hat ja erstens das Schicksal (τύχη) fast geleugnet und somit zweitens die gewöhnliche Vorstellung von einem guten Dämon des Glücklichen (εὐδαίμων) über den Haufen geworfen.

Demokrit versucht nun sich zu rechtfertigen, indem er von vornherein alle Götter des Volksglaubens für Phantasiegebilde erklärt und lehrt, die Götter seien ursprünglich dadurch entstanden, dass man gewisse physikalische Erscheinungen und Klugheitsregeln Persönlichkeiten zuschrieb oder personifizierte; in Wirklichkeit existierten sie nicht. Versuchte er nun aber ferner die Ursache eines derartigen Verfahrens des Menschen auf den gewöhnlichen Eindruck jener Erscheinungen zurückzuführen, [1]) so war er doch von Natur aus viel zu viel Grieche, als dass er alles das gewaltig leugne, was von jeher (bis heute herab) das Gemüt und die Anschauungen des Griechen fesselt. Er konnte seinerseits nicht nur den Dämonenglauben, sondern auch die Bedeutung der Träume und selbst die Wirkung des bösen Auges nicht leugnen. Hatte er nun aber die Götter, wie gesagt, teils auch zu personifizierten Naturerscheinungen degradiert, so war es ihm nunmehr klar, dass es schliesslich in letzter Instanz sich darum handelt, zu erklären wie dies alles vor sich gehen mag. So stellt sich die Notwendigkeit der metaphysisch-physikalischen Welterklärung bei Demokrit heraus. [2])

Wie denn nun das Schicksal der Streitpunkt ist, so wird es auch zum Übergangs- und Anfangspunkte der physikalischen Forschungen

[1]) Vgl. Mullach Fr. philos. graec. S. 358, Fr. 4: *ὁρέοντας γὰρ, φησὶ* (Demokrit), *τὰ ἐν τοῖσι μετεώροισι παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων, κατάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς κεραυνούς τε καὶ ἀστρων συνόδους ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψιας, ἐδειματέοντο, θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι·* zu dieser Erklärung gesellt sich auch die andere in Fr. 3 (daselbst).

[2]) Ich glaube, ich werde verstanden; wenn ich die ganze Lehre unseres Philosophen so sich entwickeln lasse, so ist es klar, dass es sich dabei nicht um einen Vorgang handelt, der sich innerhalb einer geraumen Zeit oder der in dieser Reihenfolge verfassten Werken abgespielt hat, sondern darum, wie sich dieser ganze Denkprozess im Kopfe des Philosophen vollzogen hat, ganz gleich, ob bewusst oder unbewusst.

Digitized by Google

des Philosophen. Er ist der Meinung: wie das Glück des Menschen nicht von Göttern oder von einem dem Zufall ähnlichen Schicksale abhängt, so geschieht auch alles, was überhaupt existiert, kurz, ist die ganze Welt nicht zufällig, mag dies verstanden werden, wie es will, sondern mit innerer Notwendigkeit. [1]) Das ist die Grundlage des demokritischen Weltsystems; sollte nun danach in der Welterklärung ein weltbildender Geist im Sinne Anaxagoras oder eine sonstige Ursache, welche aber ausserhalb des zu bildenden stände, von diesem Systeme ausgeschlossen werden, so versteht sich von selbst, dass es einzig und allein dadurch möglich ist, dass die Ursache der Entstehung demjenigen innegelegt wird, woraus alles (das Entstehende) entsteht. [2])

Somit ist die Frage klar: nicht eine Ursache, die von aussen wirkt, aber auch keine innere fremde Ursache, sondern die eigene Schwere des Weltstoffes ist es, was jene Notwendigkeit darstellt. Die Folge dieser Schwere und gleichsam die zweite Ursache in der Weltentstehung ist die Bewegung des Stoffes. Somit ist aber notwendig einerseits ein (leerer) Raum angenommen, wo sich der Weltstoff bewegen kann, andererseits wird aber auch die Annahme erzwungen, dass dieser Stoff nichts kontinuierliches sein kann. [3]) Demokrit bestimmt seine Lehre folgendermassen näher.

[1]) Demokr. Fr. phys. 41 (Mullach, S. 365): *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.* Dass auch die Annahme, als wäre die Welt das Werk des Nus oder der Götter, nur die Zufälligkeit derselben predigt, versteht sich. M. vgl. hier auch Fr. mor. 14 (s. o. S. 189,2). Es ist nunmehr klar, dass die Zufälligkeit, wie Zeller richtig bemerkt (I, S. 711) „ein Geschehen ohne natürliche Ursachen bezeichnen" muss, indem sie von Demokrit geleugnet wird; versteht man aber darunter das Nichtzweckthätige, so ist ganz im Sinne des Philosophen, wenn man die ganze Welt zufällig nennen will. Vgl. Arist. gen. anim. V, 8. 789 b, 2: *Δημόκριτος . . . . . πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις.*

[2]) Dass eine Weltanschauung, welche unter diesen Bedingungen entstehen muss, nichtsdestoweniger sich sowohl materialistisch, als auch idealistisch (ich meine nicht-materialistisch) gestalten kann, versteht sich meiner Meinung nach von selbst. In der Kürze erinnere ich bloss daran, wie das Heraklitische Weltbild, trotzdem dass auch bei ihm von äusseren Ursachen nicht die Rede ist, jedoch nicht materialistisch genannt wird. Denn es kommt doch schliesslich nicht auf die Namen an, aber wir wissen wohl, was wir als Materialismus bezeichnen und wir sind nunmehr einverstanden, dass Spinoza's System nicht unter diese Kategorie fällt. Hier beharre ich darauf, diesen sonst für mich wissenschaftlich bedeutungslosen Unterschied klar zu machen; denn ich will eben zeigen, wie die Färbung eines jeden metaphysischen Weltgebäudes aus dem Gemüte hervorgeht; und dieses ist doch bekanntlich durch die materiellen Verhältnisse bedingt.

[3]) Es erhellt nun daraus, dass das System des Demokrit (wir wissen von

Digitized by Google

Dass der Stoff von vornherein existieren muss, steht für Demokrit insofern fest, als ja, wie auch die früheren Philosophen angenommen haben, aus Nichts Nichts wird. Somit ist es auch klar, dass es auch kein Werden und Vergehen geben kann. Hatten nun aber die Eleaten daraus ein Seiendes gemacht, welches wegen der Nicht-Existenz des Leeren notwendig unbeweglich und unveränderlich blieb, so ist Demokrit der Meinung, das Ichts (= das Seiende) sei um nichts mehr, als das Nichts (= das Nicht-seiende).[1]) Mit dem Leeren oder dem Nicht-seienden ist nun aber notwendig die Bewegung erklärt worden und mit dieser schliesslich die Wirklichkeit der vielen Dinge, welche die Eleaten willkürlich haben leugnen wollen. Hieran knüpft sich unmittelbar die nähere Bestimmung des Seienden.

Aus dem Satze, dass aus Nichts Nichts wird, hat sich ergeben, dass es auch kein Werden und Vergehen im gewöhnlichen Sinne gibt, und daraus hatten schon die Eleaten die richtige Folgerung abgeleitet, dass das Seiende unveränderlich ist. Kann nun infolge dessen nicht aus Einem Vieles und aus Vielem Eines werden[2]) und sind die vielen Dinge der Welt wirklich, so versteht sich von selbst, dass das Seiende aus unendlich vielen unsichtbar kleinen Körpern besteht.[3]) Das Werden und Vergehen ist nun Verbindung und Trennung dieser Körperchen, welche, von dem Philosophen Atome genannt, sich im Leeren bewegen.[4])

Leukipp nichts) in seiner Allgemeinheit so entstanden ist, wie ich schon gezeigt habe. Wenn aber Zeller der Meinung sein möchte, dass Aristoteles in: de gen. et corr. I, 8 Anf. ff. die Entstehung der Atomistik als Weltsystem überhaupt angibt, so täuscht er sich (vgl. I, S. 687 f.); denn abgesehen auch davon, dass man sich auf die Aristotelische Kombination nicht verlassen darf, welche von vornherein nicht zu geschichtlichen Zwecken zu dienen haben (vgl. tiefer unten bei Aristoteles) — abgesehen nun davon, besagen jene Worte auch nichts derartiges, sondern bloss, wie Leucipp und Demokrit ihre Lehre gegenüber derjenigen der Eleaten etc. in Schutz nehmen zu müssen glaubten.

[1]) Plut. adv. Col. 4, 2, S. 1109: (Δημόκριτος) διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι· δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα μηδὲν δὲ τὸ κενόν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος· die weiteren Belege s. m. bei Zeller.

[2]) Arist. Metaph. VII, 13, 1039 a 9: ἀδύνατον γὰρ εἶναί φησιν (Demokrit) ἐκ δύο ἓν ἢ ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι.

[3]) Simpl. De coelo 109 b, 43, Schol. in Arist. 484, 24: ἔλεγον γὰρ οὗτοι (Leucipp u. Demokrit) ἀπείρους εἶναι τῷ πλήθει τὰς ἀρχάς, ἃς καὶ ἀτόμους καὶ ἀδιαιρέτους ἐνόμιζον καὶ ἀπαθεῖς διὰ τὸναστὰς εἶναι καὶ ἀμοίρους τοῦ κενοῦ· vgl. auch nächste Anm.

[4]) Arist. gen. et corr. I, 8. 325 e, 2 . . . . . Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾠήθη

Digitized by Google

War nun das Leere notwendig als unbegrenzt gedacht, so wurden auch auf die Atome selbst alle die Merkmale übertragen, welche die Eleaten dem Seienden beilegten. Ungeworden und Unvergänglich, schlechthin erfüllt und deshalb unteilbar, somit unveränderlich und sich selbst gleich, schlechthin einfach und einander gleich sind die Atome, die raumerfüllende Substanz, der blosse (nicht ein bestimmter) Stoff, und von einander nur durch das Leere getrennt, sind sie auch nur durch ihre Gestalt, ihre Ordnung und ihre Lage von einander zu unterscheiden. Dem kommt noch der Unterschied nach ihrer Grösse und folglich nach ihrer Schwere hinzu. Jeder von diesen Unterschieden enthält so viele Gestalten etc. etc. und ist soviel nuanciert, dass es nicht zwei Atome gibt, welche einander völlig gleich wären.

Mit dieser näheren Bestimmung ist nun alles gewonnen, was für die Welterklärung nötig war: die qualitative Gleichheit der Atome (d. i. des Seienden) wurde durch die quantitative Ungleichheit derselben ergänzt; und sollte nun ein jegliches Werden und Vergehen in der

---

λόγους οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων . . . . ταῦτα (sc. die Atome) *δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι* (*κενὸν γὰρ εἶναι*) *καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν.* Bei dieser Gelegenheit sei mir auch bemerkt, dass mir die Erklärung der Worte „*ὁμολογήσας δὲ ταῦτα* (was ich oben zitiert habe bis *τῶν ὄντων*) *μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν, ὡς οὔτε ἂν κίνησιν οὖσαν ἄνευ κενοῦ, τό τε κενὸν μὴ ὂν καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν μὴ ὄν φησιν εἶναι· τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπλῆθὲς ὄν*“ sprachlich eine gewisse Schwierigkeit bietet; aber mich befriedigt auch nicht die Zellersche Vermutung (2. Aufl.) anstatt *καὶ τοῦ μὴ ὄντος* etc. — *εἶναι* zu schreiben *καὶ τοῦ ὄντος οὐδὲν ἧσσον τὸ μὴ ὄν φησιν εἶναι·* denn es ist sodann unerklärlich, wie der weitere Satz mit *γάρ: τὸ γὰρ κυρίως* etc. damit in Verbindung steht. Aber auch seine Erklärung der eigentlichen Worte des Textes in der dritten Aufl., „so gibt er (Leucipp, sagt Arist.) auch weiter zu, dass kein Seiendes ein Nichtseiendes sein könne,“ finde ich nicht in den griechischen Worten. Ich meinerseits mache bloss die kleine Änderung (jedoch mit Vorbehalt, solange die Handschrift mir nicht bekannt ist) des *παμπλῆθὲς* zu *παμπληρὲς* und erkläre somit den ganzen Satz: „nachdem er (Leucipp) einerseits die durch die Sinne gebotenen Vorstellungen (*γένεσιν, φθοράν, κίνησιν, πλῆθος τῶν ὄντων*) nicht hat in Abrede stellen wollen, und andererseits auch den Lehrern des „Alleins“ zugab, dass auch die Bewegung unmöglich sei ohne das Leere, und dass das Leere ein Nichtseiendes sei, hat er gesagt, dass kein Teil des Seienden ein Nichtseiendes sei; denn das schlechthinige Seiende ist ein schlechthin erfülltes Seiendes“ etc. Einfacher wäre der griech. Text so: . . . . . *κατασκευάζουσιν, ὡς καὶ κίνησιν οὐκ ἄν οὖσαν ἄνευ κενοῦ τό τε κενὸν μὴ ὂν ὄν, καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν* (d. i. kein Teil) *μὴ ὂν φησιν εἶναι.*

Digitized by Google

Welt bloss Trennung und Verbindung des Seienden d. i. der Atome darstellen, so ist es nunmehr klar, dass jeder Unterschied zwischen den Dingen der Sinneswelt der Qualität nach in letztem Grunde nur Täuschung ist und dass er auf einer eigentümlichen Verbindung der nur quantitativ von einander verschiedener Atome beruht. Aber immerhin ist der Philosoph der Meinung, dass ausser diesen abgeleiteten Eigenschaften der Dinge auch andere vorhanden sind, welche aber unabhängig von unserer Wahrnehmung aus den Mischungsverhältnissen der Atome selbst folgen. Diese letzteren, welche er auch primäre Eigenschaften der Dinge nennt, sind die Schwere, die Dichtigkeit und die Härte, jene ersteren, nämlich die sekundären Eigenschaften der Dinge, sind Farbe und Geschmack, Wärme und Kälte. [1])

Unter diesen Bedingungen einer ausgesprochenen mechanisch-materialistischen Welterklärung entsteht nun nach der Atomistik die Welt. Die Schwere ist, wie schon auseinandergesetzt wurde, die Ursache der Bewegung, welche Demokrit von vornherein, ohne das Bedenken, dass im Unendlichen Raume kein Oben und kein Unten existiert, als senkrecht nach unten angenommen zu haben scheint. [2]) Fasst man nunmehr die ungleiche Grösse und das ungleiche Gewicht der Atome ins Auge, so wird es klar, einerseits, wie wegen der Ungleichheit der Geschwindigkeit die Atome auf einander treffen und anderseits, indem infolge dessen die leichteren von den schweren in die Höhe gedrängt werden, wie nunmehr notwendig eine Kreis- oder Wirbelbewegung entsteht. Diese Bewegung ergreift immer weitere Teile der Atomenmasse, das Gleichartige wird dabei zusammengeführt; und infolge des Gestaltunterschiedes der Atomen entstehen durch die Durcheinanderschüttelung derselben auch festere Verbindungen, nicht bloss Zusammenhäufungen. [3]) So entstehen die zusammengesetzten Körper und zwar erstens, die Keime der vielen Welten überhaupt und sodann durch die Unaufhörlichkeit des Prozesses eine jede Welt für sich in ihrem inneren Zustande. Die Stoffe, welche sich in der Mitte niedergeschlagen hatten, wurden zur Erde, die übrigen zum Himmel, Feuer und zur Luft. Die Gestirne sind ausgetrocknete und durch die schnelle Bewegung entzündete Massen von der Art der oberen Stoffe; durch die Einwirkung derselben und den Andrang der Winde wurde sodann auch das Wasser von dem Erdkörper herausgedrückt und in

[1]) Arist. gen. et corr. I, 2. 315 b, 9; Metaph. I, 4. 985 b. 4 f.; gen. et corr. daselbst 6. u. 9. 327 a, 16; auch 2, 316 a 1.

[2]) Vgl. Zeller, I, S. 713 f.

[3]) Vgl. Zeller, I, S. 715, 717.

Digitized by Google

den Vertiefungen der sich zu einer festen Masse verdichtenden Erde zusammengehalten. Pflanzen, Tiere und Menschen entstanden nach Demokrits Meinung aus dem Erdschlamm, wie dies auch schon andere von den früheren Philosophen angenommen hatten.

Die Belebtheit und Bewegung aller Wesen, denen diese Prädikate zukommen, leitet Demokrit aus der Seele ab; er erklärt nämlich jene durch diese letztere. Lässt es sich auch nach dem allgemeinen Standpunkte des Systems, wenn wir von Seele hören, an nichts anderes denken, als eben nur wiederum an Atome, so liegt doch darin der Unterschied, dass die Seele aus feinen, glatten und runden Atomen besteht — ein Unterschied der Seele von dem Körper, welcher unmittelbar auch das eigentümliche ihres Wesens erklärt. Nach Demokrit besteht nun die sogenannte Seele aus Feueratomen, welche, durch den ganzen Leib verbreitet und durch die Einatmung in ihren abgängigen Teilen ersetzt, die Ursache des Lebens, der Bewegung und somit auch des Denkens sind.

Wie denn nun alle bisherigen Philosophen, welche mit ihrer Lehre zu den gewöhnlichen Annahmen und Vorstellungen in Gegensatz getreten waren, sich genötigt sahen, das sogenannte erkenntnistheoretische Problem zu berühren, so hatte sich auch Demokrit sowohl über die Sinnesempfindungen als auch über das Denken insbesondere erklären müssen. Indem alles, was überhaupt geschieht, oder vor sich geht, nur durch Bewegung und zwar nur mechanisch zustande kommt, so steht es allerdings fest, dass auch die Vorstellung von den Dingen und das Denken die Bewegung und zwar die Berührung zu ihrer Ursache haben: sie werden nämlich beide auf die äusseren Eindrücke zurückgeführt, welche die Dinge entweder durch unmittelbare Berührung oder mittelbar durch ihre Ausflüsse in uns erzeugen. Und geht diese Ähnlichkeit so weit, dass, wie die Wahrnehmung durch das Gleichartige hervorgerufen wird, so auch das richtige Auffassen der Gegenstände von dem Umstande abhängt, ob die Seele durch die äusseren Eindrücke in die richtige Temperatur versetzt wird oder nicht, so ist doch der Wertunterschied zwischen Wahrnehmung und Denken gross. Demokrit kann nämlich seine Lehre von dem Leeren und den Atomen nur dadurch rechtfertigen, dass er sagt, die Wahrnehmung ist die dunkle, das Denken ist die echte Erkenntnis, die Verstandeserkenntnis. Somit fängt er nun an zu klagen, dass das menschliche Wissen beschränkt sei, weil ja die Wahrheit in der Tiefe liege.

Es ist gleichsam der Strom der Zeitverhältnisse, nämlich der Strom des Zweifels innerhalb des verschiedentlich ausartenden Lebens,

Digitized by Google

wer oder gar ob man überhaupt den richtigen Weg gehe, welcher auch unseren Philosophen mitschleppt. Sonst sollte er doch gewiss nicht daran zweifeln, dass er die Wahrheit gefunden hat und sein doctrineres Verfahren zeigt auch, dass er daran thatsächlich nicht zweifelte. Aber eben deshalb ist es das unbewusste Geständnis, dass er auch nur ein Kind seiner Zeit gewesen ist, wenn wir nichtsdestoweniger von ihm hören, dass wir nicht wissen können, wie die Dinge in Wahrheit beschaffen sind, weil ja unsere Meinungen von den äusseren Eindrücken und den körperlichen Zuständen abhängen und schliesslich, wenn wir hören, wie er offen gesteht, die Bezeichnung der Dinge sei willkürlich gewählt.[1])

Wie dem aber auch sein mag, so schliesst das Weltsystem Demokrits ganz seinen Voraussetzungen, d. i. seinen Grundlagen konsequent damit, dass nach unserem Philosophen unsere Welt, wie denn überhaupt die Welten, ebenso zugrunde gehen wird, wie sie entstanden ist. In der mechanischen Art und Weise der Erklärung der Vorgänge wird hier für diesen Untergang angenommen, dass in der allgemeinen Bewegung zwei von den Welten zusammenstossen, wobei die kleinere von der grösseren zertrümmert wird.

Das ist das Weltbild einer vollendeten materialistischen Richtung der Gesellschaft; und konnte auch nicht Demokrit, einer von den grössten Denkern der griechischen Philosophie und neben Aristoteles der erkenntnisreichste Mann des Altertums, sein Vertrauen zu sich selbst gar nicht von den Zeitverhältnissen stören und vernichten lassen, so waren doch diese letzteren in Abdera, wie wir schon gesehen haben, nicht der Art, dass sie das Individuum veranlassen, zur Erreichung seiner Glückseligkeit geradezu auf Schaden des anderen zu arbeiten und somit die individualistisch-materialistische Rechtfertigung dieses Verfahrens, nämlich die Sophistik herbeirufen. Gewiss fehlte es

[1]) Nur so, nämlich durch die allgemeine Strömung der Zeit kann ich diese Ausdrücke Demokrits erklären und verstehen. Was Zeller sagt (I, S. 746): „wir müssen daher annehmen, Demokrits Klagen über die Unmöglichkeit des Wissens seien in beschränkterem Sinne gemeint gewesen etc. etc." ist mir zu willkürlich, als dass ich ihm beistimme; denn dies wird ja gar nicht bezeugt; dass der Philosoph aber der Protagoreischen Skepsis widersprach und nach Aristotelischem Zeugnisse sich auf Begriffsbestimmungen einliess, sprechen augenscheinlich nicht für jene Vermutung Zellers, sondern eben dafür, dass Demokrit an diesem Punkte sich selbst widersprach — ein Zustand, den ich eben wegen der allgemeinen Lage der gesellschaftlichen Verhältnisse für notwendig halte und somit aus den eigenen Gründen erkläre.

Digitized by Google

weder an Versuchen in diesem Sinne in dem Alltagsleben noch auch an der somit regewerdenden Sophistik, aber sonst im allgemeinen war die Wohlfahrt der abderitischen Gesellschaft so beschaffen, dass sie diesem Wege zur Vernichtung vorbeugen konnte. Wohl waren es aber die wirtschaftlichen Verhältnisse Athens, welche den Zusammenbruch der Gesellschaft auf diesem Wege erwarten liessen und thatsächlich auch zustande gebracht haben.

Wir haben schon in der vorangegangenen Periode gesehen, wie der attische Bürger seinen materiellen Zustand verbessert hatte. Sein Wohlstand beruhte eigentlich nicht auf derartigen Grundlagen, dass er ihm keineswegs oder doch nur sehr schwer entzogen werden könne. Denn es fehlte dem eigentlichen Bürger, von dem auch das Schicksal des Staates abhängig war, sozusagen an dem unveräusserlichen Mittel zur Wohlfahrt, nämlich an der Arbeitslust und an der Arbeitsthätigkeit. Die Entfaltung des industriellen und überhaupt des Handelslebens, wie es durch die Machtstellung Athens hervorgerufen wurde, kam eigentlich dem Sklaven oder im Grunde nur demjenigen zugute, welcher schon von Anfang an das direkte Mittel des Wohlstandes, Geld, besass. Der unbemittelte Mann, wenn er auf seinen Namen als den eines Bürgers pochen wollte, hatte einen, ich möchte sagen, geradezu traditionellen Hass für jegliche Arbeit. Ein Erwerbszweig, der den Bürger von dem Willen des reichereren abhängig machen konnte oder ihn von den Beratungen über die Staatsangelegenheiten ausschloss, war für den freien Athener unbrauchbar und eine derartige Beschäftigung wurde ihm zur Schande gerechnet, wie wir das noch zu sehen haben.

Es ist vollkommen richtig, wenn ich diese Arbeitsscheu mit Rücksicht selbst auch auf die heutigen Verhältnisse ja gewissermassen die Verhältnisse mehr oder weniger aller Südländer auf das Klima und somit auf die Faulheit des Volkes übertrage. Mag es sich nun aber verhalten, wie es möchte, so steht es doch fest, dass das eigentliche Mittel der Wohlfahrt des attischen Bürgers sehr unsicher war. Es bestand ja im Grunde nur darin, dass er teils durch die Prachtwerke des Perikles beschäftigt und auf Kosten der Bundeskasse genährt, teils aber in der Ekklesia, den Gerichten und schliesslich auch als Soldat besoldet wurde. Er lebte also immer und immer wieder durch das Bundesgeld, das schon von Delos nach Athen gebracht war.[1])

[1]) Das fand bekanntlich schon um 460 statt; vgl. Curtius, gr. Gesch. II, S. 151 f.

Digitized by Google

Dass durch diese Einrichtung der Bürger die alte Anschauung von dem freien Manne [1]) festere und tiefere Wurzeln trug versteht sich von selbst. Der Bürger war nämlich die eigentliche Regierung, es lag ihm ob, eine jede Staatsangelegenheit nach erfolgter Beratung zu bestimmen; dies war selbst in der Zeit der Perikleischen Monarchie der Fall. Es verstand sich aber nunmehr von selbst, dass ein solcher Mann, von dem doch das Schicksal des Staates abhängig war, unmöglich in eine Arbeitsstube eingeschränkt werden sollte; der freie Bürger war aber auch der freie Mann, der tagsüber am Markte mit den übrigen Mitbürgern zusammen ein geselliges Leben führte und sich über die Staatsangelegenheiten beriet. [2])

War es nun die Folge dieser Anschauung, dass überhaupt das Handwerk sehr gering geschätzt, ja schliesslich verachtet wurde, [3]) weil es den freien Mann von seiner eigentlichen Beschäftigung abhält, so erwartete doch dasselbe Schicksal auch alle möglichen Hand- oder Geistesfertigkeiten. Es waren ja schon von Homer selbst die Ärzte u. s. w. zu den Handwerkern gezählt. [4]) Sie verdienten ja ihr Brot wie die Handwerker, nämlich durch ihre Praxis, und infolge dessen haben wir schon bei Protagoras gefunden, wie der Fall, dass er für seine Lehrthätigkeit Geld haben wollte, das allseitige Ärgernis verursachte. [5]) Was war aber damit aus dem schlichten athenischen Bürger geworden?

Der Natur der Sache gemäss war ihm sein Glück und seine Wohlfahrt nur provisorisch gegönnt. Das Übel (wenn man nämlich eine Thatsache des notwendigen Ganges der Entwicklung mit Rücksicht auf ihr Resultat, welches einen entgegengesetzten Zustand zu den früheren darstellt, so nennen darf) trat hier von vornherein doppelseitig zu Tage: einerseits wirkte dieses System der Wohlfahrt direkt auf das Volk, indem es dadurch verwöhnt wurde, andererseits aber lag es von vornherein in der Natur der Sache, dass, sobald dem Volke

---

[1]) Vgl. im Anfang S. 25 f.

[2]) Über „freie" und „unfreie" vgl. m. bei Aristot. Polit. VIII (V neue Ordnung), cap. 2. p. 130 ff. (Bekk.).

[3]) Vgl. Plut. Perik. 2: *οὐδεὶς εὐφυὴς νέος ἢ τὸν ἐν Πίσῃ θεασάμενος Δία γενέσθαι Φειδίας ἐπεθύμησεν ἢ τὴν Ἥραν τὴν ἐν Ἄργει Πολύκλειτος οὐδ' Ἀνακρέων ἢ Φιλετᾶς ἢ Ἀρχίλοχος ἡσθεὶς αὐτῶν τοῖς ποιήμασι·* m. vgl. damit Lukian Traum, C. 9.

[4]) Vgl. S. 53 u. hier Anm. 1.

[5]) Vgl. auch Plut. Gorg. 312: *σὺ δὲ, πρὸς θεῶν, οὐκ ἂν αἰσχύνοιο ἐς τοὺς Ἕλληνας αὐτὸν σοφιστὴν παρέχων;*

Digitized by Google

diese Mittel seiner Wohlfahrt entzogen werden, es sich notwendig anderswie befriedigen würde, und zwar in derselben Richtung, wie es verwöhnt war; das Erstere verursachte direkt das Letztere und dieses führte geraden Wegs zu der Vernichtung der Souveränität des Volkes.

Was dasjenige sein mag, welches diese Natur dieses Wohlfahrtssystems nicht selbst in der Perikleischen Zeit zu Tage treten liess, ob nämlich Perikles selber, wie die allzusehr individualistischen Historiker annehmen [1]) oder der Gang der Dinge selbst, nämlich die erste

[1]) Es wird von jeher viel zu viel darüber gesagt und doch kommt nichts heraus. Schilderungen des Perikleischen Charakters und der Perikleischen Zeit findet man überall in den Geschichtswerken; ein kompetenter Autor ist doch bekanntlich Curtius. Ich erwähne bloss, was Herrmann, Oncken und Böckh darüber sagen. Der Erstere (bei ihm vgl. man auch für die übrige Litteratur) mit dem Letzteren zusammen scheint einen Weg eingeschlagen zu haben, der zwar die spätere Entartung nicht Perikles zu Schulden kommen lässt, aber seiner Persönlichkeit zuschreibt, dass die Übelseite dieses Wohlfahrtssystems nicht sofort zu Tage trat. Jedoch unterscheiden sich diese zwei Gelehrten dadurch auf diesem Gebiete, dass Hermann von „einer hohen Reinheit" des Perikleischen Charakters spricht, was ich bei Böckh infolge seiner Äusserung, die ich gleich zitiere, nicht konstatieren kann. Er sagt nämlich (Staatshaush. ², I, S. 304): „Da dieser (Perikles) seines geringen Vermögens wegen anderen Staatsmännern und Volksführern nachstehen musste, wandte er sich nach Aristoteles' Zeugnis auf den Rat des Demonides von Oea zur Verteilung der öffentlichen Einkünfte und bestach den Volkshaufen teils mit dem Richterlohn, teils mit den Theoretikern und anderen Soldarten, während er ihn zugleich mit Pompen, Speisungen und anderen Festlichkeiten angenehm unterhielt, die Liebhaber lakonischer Sitten, welche wie Plato und sein Lehrer auf dem wahrhaft sittlichen Standpunkte waren, sahen ein, dass Perikles seine Athener geldgierig und faul, geschwätzig und feige, verschwenderisch, übelgewöhnt und unbändig gemacht hatte, indem er durch Spendungen, Löhnungen und Klaruchien sie vom Öffentlichen nährte und durch prachtvolle Werke ihrer Sinnlichkeit und Genusssucht schmeichelte; ja Perikles selbst war ein zu geistvoller Mann, als dass er diese Folgen seiner Massregeln verkennen konnte, aber er erblickte keine andere Möglichkeit, seine und des Volkes Herrschaft in Hellas zu behaupten, als durch solche Unterstützung des Volkes; er erkannte, dass mit ihm Athens Macht untergehen würde und suchte sich möglichst lange zu halten; übrigens verachtete er den Haufen ebensosehr als er ihn fütterte. Indessen fehlte es dem Volke, solange Perikles lebte, weder an Thätigkeit noch Gemeinsinn, um jene Massregeln unschädlich zu machen und solange weder Ungerechtigkeit nach aussen noch Schlaffheit in den Unternehmungen und Unordnungen im Staate daraus erwuchsen, mochte es sogar recht und billig scheinen, dass die Bürger die Früchte ihrer Anstrengungen und Tapferkeit genössen." Oncken nun greift diese Äusserung Böckhs am heftigsten an und fällt nun in seiner Verteidigung des Perikles geradezu in das entgegengesetzte Extreme. Er vergöttert gleichsam Perikles und will ihm nichts zu Schulden kommen lassen. Aber bei den Betrachtungen aller dieser drei Philologen ist der Fehler zu sehr

Digitized by Google

Frische des erst ins Leben getretenen Systems, wie dies aus meiner Darstellung hervorgeht, es gewesen ist zu bestimmen, gehört nicht zum Objekte meiner Aufgabe. Es mag sich mit dem verhalten, wie es will, Thatsache ist es, dass an einem Punkte der fortschreitenden Entwicklung, aber geradezu nach dem Tode des grossen griechischen Staatsmannes alles das zu Tage trat, was jener doppelseitigen Natur des bestehenden Wohlfahrtssystems zu seiner vollen Entfaltung half.

Vieles war, was dazu die Veranlassung gab. Das Leben hatte sich infolge des Wohlstandes mehr und mehr üppig und luxuriös entfaltet und brach nun auf einmal die unselige Pest in Athen ein, so machte sich so wie mit einem Schlage das materialistische Lebensprinzip in seinem ganzen Umfange und in seiner ganzen Breite geltend.[1]) Wurde der reiche Jüngling verschwenderisch und versuchte er in der Unsicherheit des Lebens ganz seinen Lüsten zu leben, so lockerte die Seuche selbst alle Bande der gesellschaftlichen Ordnung und gab nicht nur dem Rachesüchtigen, sondern überhaupt einem jeden die Macht in die Hände, so leben zu können, wie er wollte.[2])

Aber auch abgesehen von dieser physischen, ich möchte sagen, zufälligen Veranlassung, lag schon das Übel in der Verfassung selbst. Einerseits die Staatsmänner, welche sich nach dem Tode des Perikles von der Klasse der reichen Händler emporarbeiteten, versuchten das souveräne Volk zu befriedigen, um sich ihren Einfluss zu sichern[3])

---

augenscheinlich, als dass man lange nach dem Grunde dieser Widersprache suche. Dieser Fehler liegt darin, dass keiner von denselben danach fragt, wie Perikles' Thätigkeit zustande kam, wie die neuen Verhältnisse Athens aussahen und was sie verlangten. Sie sind alle drei (auch Hermann, trotz seiner Äusserung: die bestehenden Formen boten Perikles keinen andern Weg zur Regierung dar, als etc. etc.) viel zu viel Individualisten; sie machen die Sache von Perikles oder von den späteren Volksführern abhängig und nun messen sie ihn der eine mit einem Platonischen Masse der Sittlichkeit und die anderen mehr mit der Liebe zu dem Perikleischen Zeitalter der attischen Herrlichkeit. Ich begnüge mich hier weiter, auf meine Darstellung hinzuweisen, welche die Ereignisse nicht willkürlich abmisst, sondern aus den inneren Gründen als notwendig begreift, — ein Verfahren, welches jeden Tadel der Verherrlichung einer Person auslacht, ohne jedoch zu verkennen, dass, trotzdem dass eine jede Persönlichkeit nur Produkt der Zeitverhältnisse ist, dieselbe jedoch nicht ersetzbar ist. Hierin besteht ja auch die Notwendigkeit.

[1]) Über den Luxus in Athen überhaupt vgl. Chr. Meiners, Th. Ch. Tychsen, 9. F. Reitermeier über den Luxus der Athener Gott. 1782; vgl. auch Curtius, gr. Gesch. II, S. 372 f.

[2]) Vgl. Thukyd.

[3]) Arist. Pac. 632 f.

Digitized by Google

und andererseits das Volk selber, im Besitz der Staatsgewalt, rächte sich an denjenigen, vor welchen es sonst in dem geselligen Leben sich beugen sollte, von denen es nämlich finanziell abhängig war. [1])

Dazu kam nun noch der Umstand hinzu, dass der attische Bürger der sich sonst auf dem Lande so wohl fühlte, nunmehr von dem athenischen Leben gelockt, angefangen hatte, sich mehr und mehr in Athen niederzulassen. Das perikleische Verteidigungssystem wurde sozusagen zu einem, ja mehr und mehr für den freien Bürger zu dem einzigen Erwerbsmittel geworden; es war, als ob es den unbeschäftigten Haufen begünstigte: so vermehrte sich die Zahl desselben.[2])

So hatte nun das Elend angefangen und es endete noch elender. Gewannen die Demagogen diesen Haufen durch den Unterhalt aus der Staatskasse, d. i. auf Staatskosten, so war er selbst doch seinerseits auch bestrebt, seine politische Macht in der Art und Weise zu gebrauchen, dass er sich dadurch unterhalten kann. Sie hatten ihr Augenmerk auf die reichen Bürger gerichtet und sie verurteilten sie als Angeklagte, nicht nur, damit der Staat dadurch vielleicht eines Gegners entledigt werde, sondern von vornherein und ausgesprochener Weise damit durch das Geld derselben die Staatskasse gefüllt werde. Man legte ihnen Geldbussen auf oder man konfiszierte das Vermögen derselben, um es sogar direkt unter sich zu teilen. [3])

---

[1]) Es ist von grosser Wichtigkeit, hier sich der Worte des Aristoph. Achorn. 383 (375) zu erinnern: *τῶν τ' ὦ γερόντων οἶδα τὰς ψυχάς, ὅτι οὐδὲν ἄλέπουσιν ἄλλο πλὴν φήφῳ δικεῖν* · vgl. damit Xenoph. Rep. Ath. I, 13, Isokr. XVIII, 10.

[2]) Vgl. Thukyd, II, 12—17 und Curtius II, S. 373 f.: vgl. auch Arist. *Ἀθ πολ.* I, 16: *πρῶτον μὲν ἀπὸ τῶν πρυτανείων τὸν μισθὸν δι' ἐνιαυτοῦ λαμβάνειν, εἶτ' οἴκοι καθήμενοι ἄνευ νεῶν ἔκπλου διοικοῦσι τὰς πόλεις συμμαχίδας* — Worte, durch welche Aristoteles eigentlich sehr witzig eine Begriffsbestimmung des: *φιλοδικεῖν* gibt; vgl. nächste Anmerk.

[3]) Oncken sagt in dieser Hinsicht: „Nach Aussage der Ankläger des athenischen Demos in alter und neuerer Zeit hat das Bundesgerichtswesen seinen Grund gar nicht in irgend einem Prinzip rechtlicher Art, sondern bloss in der Prozesswut der Athener, in der sich ein ausgesprochener Hang zu wichtig thuender Vielregiererei mit einem plebejischen Verlangen nach Richtersold und Prozesssporteln recht menschlich vermählt habe." Dass der Bürger aber wirklich nur durch diese Besoldung erhalten wurde, sagt Arist. Vesp. 300 (314) deutlich: *ἀπὸ γὰρ τοῦδέ με τοῦ μισθαρίου τρίτον αὐτὸν ἔχειν ἄλφιτα δεῖ καὶ ξύλα κώψον;* vgl. auch 600ff. Über die nunmehrigen Angriffe der reicheren Bürger von der grossen Menge vgl. Lysias XXVII, 1; XXX. 22, Aristoph. Equ. 1370 f. (1359 f.) Über die direkte Verteilung des konfiszierten Vermögens unter dem Volke Vit. X. Orat. S. 843 d: *θανάτου ὄντος ἐπετιμίου ἁλῶναι ἐποίησε καὶ πεντήκοντα δραχμὰς ἐκ τῆς αὐτοῦ ἑκάστῳ τῶν πολιτῶν διένειμε.*

Digitized by Google

Gewiss versteht sich von selbst, dass es nicht meine Aufgabe ist, eine eingehendere Darstellung der materiellen Verhältnisse der athenischen Gesellschaft zu geben; handelt es sich aber doch darum, die Punkte hervorzuheben, welche das ganze Leben in dieser Periode mindestens bis ungefähr in die Zeit der makedonischen Herrschaft bestimmen, so ist mit dem Angegebenen genug gewonnen worden. Der Schilderung der materialistischen Entfaltung des abderitischen Lebens gemäss stellt sich nunmehr hier heraus, wie wirklich den verschiedenen Wurzeln des Wohlstandes gemäss auch das Leben sich nach verschiedenen Richtungen hin entfaltet. Kam da mehr eine Entwicklung des jonisch gearteten üppigen Lebens nach der Art und Weise der Höfe des Orients zum Vorschein, so führt das athenische Wohlfahrtssystem notwendig zu einer individualistischen Entfaltung des Lebens und zwar in dem Sinne, dass das Individuum hier zuerst anfängt, sein Wohl auf Kosten der Übrigen zu behaupten. Dies zeigt sich deutlich, nicht nur in den schon hervorgehobenen Punkten der Lage der athenischen Gesellschaft, sondern ganz klar auch in der Unnatur der Sykophantie, wie man nämlich Anderen mit der Anklagebank drohte, um von ihnen Geld zu fordern.[1]) Erinnert man sich nun schliesslich auch an das besonders für den athenischen Bürger jammervolle Ereignis, wie die Staatskasse nicht nur durch die Unkosten des peloponnesischen Krieges, sondern auch dadurch verarmte, dass die Bundesgenossen, um es allgemein mit einem Worte zu bezeichnen, von Athen mit der Zeit abfielen[2]), so hat man das schreckliche Bild dieser Gesellschaft vor Augen.

Das ist der neue Zustand der athenischen Gesellschaft, ein Zustand, der sich in der vorangegangenen Periode keimartig zu entwickeln angefangen, mit dem Zeitalter des peloponnesischen Krieges langsam und langsam zur Blüte gelangt und zugleich abstirbt. Was nachher geschieht, werden wir noch zu sehen haben; hier handelt es sich aber zuerst, ausfindig zu machen, ob zwischen diesen gesellschaftlichen Erscheinungen und der geistigen Bewegung, welche in dieser Zeit auftritt, der ähnliche Zusammenhang besteht, wie derjenige, den ich in der bisherigen Darstellung konstatiert habe.

[1]) Vgl. Xen. Mem. II, 9, 1: *νῦν ἐμέ τινες εἰς δίκας ἄγουσιν οὐχ ὅτι ἀδικοῦντά με ὑπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ὅτι νομίζουσιν ἥδιον ἂν με ἀργύριον τελέσαι ἢ πράγματα ἔχειν.* Hermann bemerkt an dieser Stelle: „Dass unter solchen Umständen auch direkte Bestechung nicht ausblieb, zeigt Anytos' Beispiel, der im Jahre 409 nach dem Verluste von Pylos zuerst durch dieses Mittel der Verurteilung entronnen sein soll." (I, S. 686.)

[2]) Curtius II, 680 ff.

Digitized by Google

Ich habe nunmehr nicht viel Worte zu verlieren. Die Sophistik ist das am genauesten entsprechende geistige Bild dieser Zustände, sogar so, dass sie alle Entwicklungsnuancen derselben zeigt. Nicht nur fällt ihre Entstehungszeit mit dem Anfange des Zutagetretens dieser Zustände zusammen, sondern auch die Zeit, wo die Sophistik an Bedeutung verliert, ja selbst verschwindet (nämlich bald nach dem Anfange des vierten Jahrhunderts) ist der Zeitpunkt, wo der athenische Bürger von dem lythargischen Zustande seiner Lage erwacht. Dazu kommt noch die Thatsache hinzu, dass wie jene, nennen wir sie üblen gesellschaftlichen Verhältnisse nicht aus der Pistole geschossen wurden, ebenso auch die sogenannte Sophistik sich nur langsam entwickelt; und wie mit der Pest trotz jener Langsamkeit auf einmal zwar nicht die alte Generation ganz und gar, wohl aber die jüngere, die heranwachsende, den Wendepunkt erreicht hatte und nun von dem Abgrunde jenes Übels stürzte, so verhielt es sich auch mit der ganzen Sophistik: Protagoras lebte im Hofe des Perikles; er war Mitglied der alten Gesellschaft und repräsentierte eben, wie schon gezeigt, die aus den Bedingungen dieser Gesellschaft sich notwendig geltendmachende praktische Richtung. Gorgias[1]) ist ebenso alt wie Protagoras und ist er uns auch bis zum Jahre 427 v. Chr. unbekannt, so ist er doch in der alten Gesellschaft, ich meine in dem alten Zustande der gesellschaftlichen Lage Griechenlands gewachsen und es macht sich auch bei ihm nur die praktische Richtung dieses Zeitalters geltend. Das nämliche gilt auch von Prodikus und von einer Verdrehung der bisherigen Anschauungen über Recht und Tugend kann bei ihnen nicht die Rede sein. Ist aber Hippias — ein Mann, der, beweglich im Charakter und schlagfertig, sich in jede Gesellschaft leicht einleben konnte, — geradezu die Personifikation zweier Geschlechter, des alten

[1]) Ich berücksichtige Gorgias in dieser Periode, aber eben aus dem Grunde, dass er uns vor 427, wo er als Gesandter nach Athen kommt, nicht bekannt ist. Denn, wenn er auch schon in seiner Vaterstadt Leontini oder Leontium als Redner thätig gewesen und hochgehalten worden ist, wie Zeller vermutet, so wissen wir nicht, was er gelehrt hat, wenn er aber die Retorik gelehrt hat, so gehört diese nicht hieher. Was wir von ihm philosophisches erfahren, gehört eigentlich, wie gesagt, zu jener praktischen Thätigkeit (vgl. weiter unten im Texte) und wenn es auch die Keime zur Entfaltung der späteren Sophistik enthält, so stellt er oben das Übergangsstadium der Gesellschaft dar, wie ich es schon geschildert habe. Dasselbe gilt auch von Prodikus und Hippias; denn diese, wenn sie um 460 geboren sind (vgl. Zeller), bethätigten sich am allerwahrscheinlichsten erst nach 430 und später als Sophisten und noch später als angesehene Sophisten; Hippias finden wir ja erst 399 (vgl. Zeller) v. Chr. auf dieser Höhe.

Digitized by Google

und des jüngeren, und gibt auch seine Lehre den Wünschen und dem Verhalten dieser beiden Generationen mehr oder weniger deutlich den Ausdruck, so stellen doch alle übrigen Sophisten oder sonst von ihnen inspirierte Männer geradezu den Zustand im geistigen Gewande dar, welcher mit der Pest wie mit einem Schlage fertig und blühend auftrat. [1])

Es ist dieser kurzen Angabe entsprechend, was wir von diesen Männern im Einzelnen erfahren. Leontium, die Heimatstadt des Gorgias, wird als eine Kolonie der Chalkideer bezeichnet; diese sind wiederum den Athenern verwandt. [2]) Lässt diese Überlieferung, sowie auch der Umstand, dass Gorgias 427 v. Chr. von den Athenern Hülfe und Beistand für seine Heimat gegen die Syrakusaner fordert, darauf schliessen, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse von Leontium jenen von Athen ähnlich waren, so begreifen wir vollkommen, wie Gorgias in seiner Heimat als Lehrer [3]) (wahrscheinlich) der Rhetorik aufgetreten

[1]) Es ist ganz merkwürdig, für meine Aufgabe aber dabei sehr erfreulich, dass selbst ein Platon, gleichsam sich selber vergessend, ganz die nämliche Betrachtung aufstellt. Er hält die Sophistische Lehre für nichts anderes als eben nur für den geistigen Ausdruck der bestehenden Verhältnisse: vgl. Rep. VI. 492 a ff.; hier mache ich besonders auf die Stelle aufmerksam: *Ἕκαστος τῶν μισθαρνούντων ἰδιωτῶν, οὓς δὴ οὗτοι σοφιστὰς καλοῦσι καὶ ἀντιτέχνους ἡγοῦνται, μὴ ἄλλα παιδεύειν ἢ ταῦτα τὰ τῶν πολλῶν δόγματα, ἃ δοξάζουσιν ὅταν ἀθροισθῶσι καὶ σοφίαν ταύτην καλεῖν, οἷόνπερ ἂν εἰ θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ τρεφομένου τὰς ὀργάς τις καὶ ἐπιθυμίας κατεμάνθανεν, ὅπῃ τε προσελθεῖν χρὴ καὶ ὅπῃ ἅψασθαι αὐτοῦ καὶ ὁπότε χαλεπώτατον ἢ πραότατον καὶ ἐκ τίνων γίγνεται, καὶ φωνὰς δὴ ἐφ' οἷς ἑκάστας εἴωθε φθέγγεσθαι, καὶ οἵας αὖ ἄλλου φθεγγομένου ἡμεροῦται τε καὶ ἀγριαίνει, καταμαθὼν δὲ ταῦτα πάντα ξυνουσίᾳ τε καὶ χρόνου τριβῇ σοφίαν τε καλέσειεν καὶ ὡς τέχνην συστησάμενος ἐπὶ διδασκαλίαν τρέποιτο, μηδὲν εἰδὼς τῇ ἀληθείᾳ τούτων τῶν δογμάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν, ὅ τε καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, ὀνομάζοι δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ ταῖς τοῦ μεγάλου ζώου δόξαις, οἷς μὲν χαίροι ἐκεῖνο ἀγαθὰ καλῶν, οἷς δὲ ἄχθοιτο κακά, ἄλλον δὲ μηδένα ἔχοι λόγον περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ τἀναγκαῖα δίκαια καλοῖ καὶ καλά, τὴν δὲ τοῦ ἀναγκαίου καὶ ἀγαθοῦ φύσιν, ὅσον διαφέρει τῷ ὄντι, μήτε ἑωρακὼς εἴη μήτε ἄλλῳ δυνατὸς δείξαι.* Vgl. auch tiefer unten bei Platon.

[2]) Vgl. Diod. XII, 53, heisst es: *Λεοντῖνοι, χαλκιδέων μὲν ὄντες ἄποικοι, συγγενεῖς δὲ Ἀθηναίων.*

[3]) Ich meine als systematischer Lehrer nämlich auf Lohn. Ob er dabei viel oder weniger verdient hat und wie viel er verlangte von seinen Zuhörern, berücksichtige ich nicht. Blosse Angaben, so von Diod. etc., dass er ein Honorar von 100 Minen verlangte, können nur seine rhetorische Bedeutung und sein Ansehen erhöhen. Die Schwätzereien eines Platon (Hipp. maj. 282) u. a. sind tendenziös und kommt hier gar nicht in Betracht, nachdem ich bei Protagoras darüber das Nötige gesagt habe.

Digitized by Google

war. Zeugt dies von seiner praktischen Thätigkeit im Sinne der Zeitbedürfnisse, so spricht auch dasjenige dafür, was wir auch sonst von ihm hören: er lacht diejenigen aus, welche versprechen, die anderen tugendhaft zu machen[1]) und in Gesprächen, wo es sich um die Tugend handelt, anstatt Theorien aufzustellen, begnügt er sich damit, ganz praktisch blos anzugeben, was für die Frau, was für den Mann, die Kinder, die Freien etc. als Tugend in Betracht kommen kann.[2])

In der That stimmt damit auch dasjenige ganz überein, was uns von ihm in erkenntnistheoretischer Hinsicht mitgeteilt wird. Es ist ganz gleich, was das Frühere sein soll, ob nämlich seine Anschauungen über das Nichtseiende (oder über die Natur, *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, wie die Gorgianische Schrift von Sextus betitelt wird) oder ob seine Thätigkeit als Lehrer der Redekunst; jedoch steht es nunmehr fest, dass diese erkenntnistheoretischen Sätze nur dazu dienen können, seine praktische Thätigkeit zeitgemäss zu bestätigen. Es ist gleichsam so, als ob er sagt: unsinnig ist es, dass man sich damit beschäftigt, ein Weltbild zu entwerfen. Gorgias drückt sich ganz kurz aus: es gibt nichts, ist aber auch etwas, so ist es doch unerkennbar, und ist es erkennbar, so lässt es sich nicht durch die Rede mitteilen. Er versucht dies nach der Art und Weise der Eleaten zu beweisen.

Dass Gorgias mit dieser erkenntnistheoretischen Annahme ganz das Kind seiner Zeit ist, versteht sich von selbst. Ich meinerseits habe schon oben darüber das Nötige gesagt. Es ist nämlich eigentlich noch nicht die Zeit der Ermattung des spekulativen Geistes, wie man z. B. die nachhegelsche Zeit bezeichnet, wohl aber die Zeit der prak-

---

[1]) Vgl. Plat. Mem. 95 b: *τί δαὶ δή: οἱ σοφισταί σοι οὗτοι, οἵπερ μόνοι ἐπαγγέλλονται, δοκοῦσι διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς: — καὶ Γοργίου μάλιστα, ὦ Σώκρατες, ταῦτα ἄγαμαι, ὅτι οὐκ ἄν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελᾷ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων· ἀλλὰ λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.* Vgl. auch Gorg. 449.

[2]) Arist. Polit. I, 13. 1260 a, 27; vgl. auch Mem. 71 d f. Weil wir kurz nachher durch die Sophistik (durch Sokrates) zu Platon übergehen werden, so mache ich schon hier auf die willkürlichen Konstruktionen des Letzteren aufmerksam. Wenn Sophistik eine Verdrehung der Rede zu eigenem Zwecke sein sollte, so ist Platon der erste Sophist, den es gegeben hat. Er selbst lässt ja Gorgias (456) die Tugenden seiner Kunst vortragen (*ἡ μὲν οὖν δύναμις τοσαύτη τῆς τέχνης*, wie es ausdrücklich von Gorgias gesagt wird, gleichsam als der Inhalt dessen, worüber er spricht) und macht sodann durch seine eigene Kombination, dass die Tugend Wissen sei, unbemerkt die feinsten sophistischen Wendungen und bringt Gorgias in Verlegenheit. Bei der Darstellung Platons noch mehr darüber.

Digitized by Google

tischen Bethätigung des Lebens. Dies zu betonen, ist auch der Hauptzweck des Philosophen, weshalb er auch seine Erkenntnistheorie damit schliesst, dass, wenn es auch angenommen wird, dass es etwas gibt und dass es erkennbar ist, es doch nicht durch die Rede mitgeteilt werden kann — ein Satz, der eben eine Warnung für die Jugend und die ältere Generation enthält, welche sich um jene Theoretiker versammeln und sich von ihnen belehren lassen. Und es ist ganz in diesem Sinne, wenn wir sagen hören, dass auch Gorgias, ähnlich wie Protagoras, bemüht war, die Jünglinge zu sich, zu seiner Gesellschaft zu locken.[1]) Um deswillen durchwanderte er die griechischen Städte[2]) bis zu seinem hohen Alter, wie wir ihn auch in dem thessalischen Larissa finden, wo er auch gestorben sein soll.[3])

Jedoch wenn auch Gorgias seinerseits die eine Seite des praktischen Lebens, das Gewandt- und Geschickt-sprechen-können hervorgehoben hatte, so liess nicht nur das thatsächliche Bedürfnis der Gesellschaft auch noch andere Seiten des praktischen, Alltagslebens hervortreten, welche notwendig befriedigt werden sollten, sondern auch Gorgias selbst hatte es sich, wie wir gesehen haben, angelegen sein lassen, sich, wenn auch nur gelegentlich, doch immerhin auch über die Tugenden des Lebens auszusprechen. In einer Zeit der praktischen Tendenz, wie in Athen in diesem Zeitalter, kommt es gewiss nicht blos darauf an, dass der Bürger (mit einem Worte bezeichnet) in den Staatsangelegenheiten das Wort führen könne, sondern auch darauf, dass er auch als Hausvater u. s. w. ja selbst allgemein als Mensch, der sich emporarbeiten muss, zu Recht gewiesen werde. Man kann sogar sagen, das letztere Moment ist die Grundlage aller anderen praktischen Thätigkeiten und hat es auch Gorgias nicht leugnen können,[4]) wenn er auch lachte, ein pedantisch praktischer Mann, über die Tugendlehrer und sich die Rhetorik zur Aufgabe machte, so liess es

[1]) Ähnlich wie von Protagoras (Plat. Prot. 316 c., s. o. S. 170,3), sagt Platon auch von Gorgias in Apol. 19 e: *παιδεύειν ἀνθρώπους ὥσπερ Γοργίας* u. s. w. *τούτων γὰρ ἕκαστος . . . . ἰὼν εἰς ἑκάστην τῶν πόλεων τοὺς νέους, οἷς ἔξεστι τῶν ἑαυτῶν πολιτῶν προῖκα ξυνεῖναι ᾧ ἂν βούλωνται, τούτους πείθουσι τὰς ἐκείνων ξυνουσίας ἀπολιπόντας σφίσι ξυνεῖναι χρήματα διδόντας καὶ χάριν προσειδέναι.*

[2]) Vgl. Zeller, I, S 869, 2.

[3]) Daselbst S. 870.

[4]) Vgl. Plat. Gorg. 460: nachdem Sokrates gefragt hat, wie es sich mit dem *τί ἀγαθὸν ἢ τί κακόν ἐστιν ἢ τί καλὸν ἢ τί αἰσχρὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον* und mit der Rhetorik verhält, sagt Gorgias: *ἀλλ' ἐγὼ μὲν οἶμαι, ὦ Σώκρατες, ἐὰν τύχῃ* (etc. der Schüler, der die Redekunst erlernen möchte)

Digitized by Google

sich ein anderer Lehrer dieser praktischen Thätigkeiten, Prodikus, angelegen sein, im Gegensatz zu Gorgias der Sache auf den Grund zu gehen und vor allen Dingen für die Grundlage alles praktischen Lebens zu sorgen und somit gleichsam das praktische Bedürfnis selbst zu befriedigen.

Prodikos ist aus einer Insel Keos, welche unter der Herrschaft Athens stand.[1]) Er ist übrigens wahrscheinlich nur oder doch hauptsächlich in dieser Hauptstadt des damaligen Griechenlandes thätig gewesen, wo er sich auch ein so hohes Ansehen erwarb,[2]) dass selbst Aristophanes, dieser Anachronismus in der Gesellschaft (vgl. tiefer unten), nämlich das Alte innerhalb des Neuen, ihn sehr hoch schätzte.[3]) Dies hat aber Prodikus eben dem Umstande zu verdanken, dass er sich zwar in den Dienst der neuen Bedürfnisse der Gesellschaft setzte, jedoch so, dass er seine Tugendlehre aus den bestehenden, d. h. von altersher überlieferten, durch die neue Bewegung, ja durch die Pest-Revolution noch nicht erschütterten Sitten schöpft. Nicht nur macht er den Wert des Besitzes von dem rechten Gebrauche abhängig, sondern auch der Vorzug, den er in seinem Herakles[4]) der Tugend (im althergebrachten Sinne) vor der Erbärmlichkeit eines weichlichen, sinnlichen

---

μὲν εἰδώς, καὶ ταῦτα παρ' ἐμοῦ μαθήσεται. Σωκρ. Ἔχε δή· καλῶς γὰρ λέγεις. ἐάνπερ ῥητορικόν σύ τινα ποιήσῃς, ἀνάγκη αὐτὸν εἰδέναι τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα ἤτοι πρότερόν γε ἢ ὕστερον μαθόντα παρά σοῦ. Γορ. πάνυ γε,

[1]) Vgl. Welcker Prodikus von Keos, Vorgänger des Sokrates. Klein. Schrift. II, 393—541.

[2]) Bekanntlich hat ihn ausser anderen bedeutenden Männern seiner Zeit (vgl. Zeller I, S. 872 [2]) auch Sokrates gehört und ihn sogar auch anderen empfohlen (vgl. Plat. Theat. 151 b).

[3]) Vgl. Welcker. S. 403 f. 508, 516. Hier sei es mir auch bemerkt, dass ich die Erklärung des Spruchs *Προδίκου σοφώτερος* von Zeller nicht recht verstehen kann; ich glaube nicht, dass die Griechen in der alten Zeit die Schiedsrichter (also nicht *Πρόδικος*, sondern *πρόδικος*) so für weise gehalten haben, wie er meint. Das Natürlichste ist anzunehmen, dass das Sprichwort mit Prodikos irgendwie in Zusammenhang steht. Denn mag auch Platon ihn ironisch *πάνσοφος καὶ θεῖος* nennen und mag auch das Prädikat *σοφος*, das ihm zuteil wird, die Bedeutung des Sophisten haben, so ist doch immerhin damit auch für die spätere Generation die Möglichkeit gegeben daraus ein Sprichwort zu machen; ja mag es sein, wie ich geneigt bin, anzunehmen, dass das Wort *Προδίκου σοφώτερος* selbst in der Sokratisch-Platonischen Gesellschaft entstanden ist, erst vielleicht auch ironisch, es hat aber mit der Zeit diese ironische Bedeutung verloren, wie denn die griechische Sprache sonst auch viele andere Wörter umgestaltet besitzt.

[4]) Bei Xen. Mem. II, S. 21 ff.

Digitized by Google

Lebens gibt, enthält zwei Momente, welche, man kann sagen, vollständig den alten „guten" Sitten entnommen sind; und es scheint, es ist eine treffliche Abmahnung für die Zeitgenossen, falls sie sich bei dem Streben, die Tugend in That zu setzen, etwa vor dem Tode ängstlich fühlen werden, dass er in einer Rede über den Tod die Übel des Lebens geschildert, den Tod als Erlöser gepriesen und die Furcht vor ihm dadurch beschwichtigt haben soll, dass der Tod seiner Meinung nach weder die Gestorbenen noch die Lebenden berühre: die letzteren nicht, weil sie noch leben, die ersten nicht, weil sie nicht mehr sind. [1])

Enthalten nun auch diese letzteren Worte des Prodikus in Wahrheit auch einen Klang eines Trostes, der innerhalb der Revolution, welche in dieser Periode alle Lebenseinrichtungen und Grundsätze traf und noch zu treffen hatte, für manchen Müden und Lebensüberdrüssigen aus der Seele gesprochen wurde, so zeigt sich doch in der ganzen Tugendlehre des Prodikus nicht nur der Mann der alten „guten" Sitte, sondern in erster Reihe, gleichsam als die Ursache dieses Verhaltens des Sophisten, der Gegensatz seiner Heimat Keos nicht nur zu Athen, sondern auch zu Elis, von dem Hippias stammt, den wir sogleich kennen lernen.

Bringt nun Keos, eine Insel, welche durch die Sittenreinheit ihrer Bewohner berühmt war, [2]) einen ernsten konservativen Lehrer der Tugend hervor, so eignete sich Elis, eine kleine, aber schliesslich die Hauptstadt des Landes der Kriegsunkenntnis, der Lüge, der Trunksucht, etc., welche seit 471 auch das Unglück gehabt hat, eine demokratische Regierung zu erringen, einen plumpen, ganz den neuen Bedürfnissen und Verhältnissen entsprechenden Schwätzer, einen Hippias, zu seinen Söhnen zu zählen. Eitel in jeder Hinsicht, wie die jüngere Generation der athenischen Gesellschaft, [3]) versucht er im Grunde nur nach dem jeweiligen Geschmacke seiner Zuhörer zu sprechen.

Somit bildet nun Hippias gleichsam den Übergang von der Sophistik, als Lehrthätigkeit entweder prinzipiell für die Ausbildung der praktischen Lebensbethätigung wie vorzugsweise bei Prodikus, oder bloss in einer Richtung wie vorwiegend bei Gorgias, zu blossem Gelderwerb und schliesslich auch zu Rechtfertigung des sich individualistisch

---

[1]) Vgl. Zeller, S. 919; vgl. auch S. 920, die Charakteristik des Prodikus von ihm.

[2]) Vgl. Welcker, S. 411 f.

[3]) Hierher gehört auch die Erwähnung des Purpurkleides des Hippias von Aelian, V. H. XII, 32.

Digitized by Google

entfaltenden Lebens in der attischen Gesellschaft. Hippias ist kein Lehrer von Fach, sondern eben ähnlich wie der neue athenische Bürger des peloponnesischen Krieges nur ein Windbeutel, der sich eher nach den jedesmaligen Wünschen der Übrigen, als nach eigenen Grundsätzen richtet. Versucht er auch, um diesem seinem Zwecke obzuliegen, alle möglichen Kenntnisse (naturgemäss oberflächlich) zu sammeln, so bestätigt doch der Umstand, dass er in Athen angefangen hatte, die herkömmlichen Begriffe des Rechtes und der Tugend anzugreifen,[1]) während er doch in Sparta, wo solche Plaudereien nicht billig gehört werden konnten, in einem Vortrage den Nestor dem Neoptolemus sehr rechtschaffene und tugendhafte Lebensregeln erteilen liess,[2]) die Unsauberkeit seiner Tendenz und seiner Absicht.

Jedoch die ganze neue Entwicklung bewegte sich nach jener Richtung und es war auch die Zeit zum Ziele zu gelangen. Wir haben gesehen, wie die materiellen Verhältnisse der athenischen Gesellschaft die Ursache dieser Lebensart gewesen sind. Doch brauchte man unter einem geistig von Natur aus regen Volke alles nur theoretisch rechtfertigen zu können;[3]) und wenn auch die bisherigen Sophisten sich ganz anders verhalten hatten, so lag der Grund dieser Thatsache, wie wir schon gesehen haben, darin, dass einerseits die materiellen Verhältnisse der Gesellschaft noch nicht zu dem letzteren Punkte gelangt waren und andererseits die Sophisten selber nicht der Gesellschaft der jüngeren Generation angehörten. Die jüngeren Sophisten[4]) (im weitesten Sinne des Wortes, nämlich ganz gleich ob sie als Lehrer auftreten oder nicht) sind aber eben diesen neuen Bedürfnissen der

[1]) Vgl. Plat. Prot. 337 d; vgl. meine Grundlegung zu einer Sittenlehre (Ethik), die als Wissenschaft wird auftreten können, I. Die Rechtlichkeit S. 5.

[2]) Der Inhalt dieser Rede scheint Platon in Hipp. mag. 286 b anzugeben; dass hier der Ausdruck ὑποτιθέμενος (sc. Nestor) αὐτῷ (sc. dem Neoptolem) πάμπολλα νόμιμα καὶ πάγκαλλα in streng konservativem Sinne gemeint ist, zeigen schon die Worte (daselbst a) . . . . αὐτόθι εὐδοκίμησα διεξιών, ἃ χρὴ τὸν νέον ἐπιτηδεύειν.

[3]) Charakteristisch sind für diese Eigenschaft des athenischen Volkes zu die Worte des Apostels: Ἰουδαῖοι μὲν σημεῖα ζητοῦσι, Ἕλληνες δὲ σοφίαν.

[4]) Hier fasse ich sie alle zusammen; uns sind überliefert die Namen: eines Thrasymachus von Chalkedon, hauptsächlich ein Lehrer der Redekunst, ein Mann, der ganz den neuen Anschauungen der athenischen Gesellschaft gewachsen war; sodann eines Lehrers der Redekunst Polus und ebenso eines Euthydem und Dionysodor, welche in vorgerücktem Alter auch als Tugendlehrer auftreten. Wir hören ferner von einem Rhetor Lukophron, von einem Xeniades, von einem Antiphon (nicht den berühmten Redner). Hierher gehören auch Kritias und Kallikles und der Communist Phaleas u. A.

Digitized by Google

Gesellschaft nach dem Tode, ja seit den letzten Jahren des Perikles angewachsen, und es war ihnen nicht schwer, ihre Lebensrichtung auch theoretisch rechtfertigen zu können. Sie hatten schon das Mittel an der Hand, wie wir es gleich sehen werden.

Es ist nämlich der grösste Unsinn, irgend ein Individuum, oder eine Gemeinschaft ähnlich gesinnter Individuen für die sogenannte Korruption einer Gesellschaft verantwortlich machen zu wollen. Die Lebensführung kann keinem herangewachsenen Jünglinge anders gestaltet werden, wenn nicht dazu die Bedingungen, unter denen jener gewachsen ist, vorgearbeitet hatten; und in diesem Falle liegt es auf der Hand, dass eine Belehrung in dieser Richtung das Resultat höchstens nur beschleunigen kann. Dies ist schon durch meine ganze bisherige Darstellung klar und es lässt sich nunmehr gegen jegliche Auffassung der Sache von jeher bis heute herab eher die Sophisten (nämlich spezieller hier die Jüngeren) durch die verdorbene Luft der Gesellschaft Athens und fast des ganzen damaligen Griechenlandes als korrumpiert annehmen, als umgekehrt die Gesellschaft durch die sophistische Lehre. Dies bestätigt auch alles das, was ich schon darüber gesagt habe.

Wie die materiellen Verhältnisse Athens aussahen, und wie der Bürger notwendig sich zu benehmen angefangen hatte, das haben wir schon gesehen. Und das sind doch nicht Theorien, sondern Lebensbedingungen unter denen sich der alte Mann langsam befindet und der Jüngling wächst und es ist klar, dass, wenn sich der erstere auch durch die erworbenen von der früheren besseren Lebenszeit abstammenden Gewohnheiten beschränken lässt, so doch der jüngere nur unter den neuen Bedingungen lebt. Nicht nur seine unmittelbaren Lebensbedürfnisse zwingen ihn, sich der neuen Gesellschaft anzupassen, sondern wir haben auch gesehen, wie diese Gesellschaft nur unter solchen Bedingungen existierte, welche jegliche Achtung vor einem objektiven Rechte, wenn es existierte, vernichteten. [1]) Aber von dieser Lebensweise konnte den Jüngling nunmehr auch keine eigentliche Darstellung der alten „guten“ Zeit abhalten. Lebendiger ist ihm immer nur das Bild der Bedingungen, unter denen er jetzt lebt. Das sind Erfahrungssätze.

---

[1]) Vgl. oben S. 201 ff., wo ich die materiellen Bedingungen geschildert habe; welche aber eben zeigen, wie wenig man jetzt, irgend ein Recht berücksichtigte; dieses letztere bespreche ich ausführlich in meiner Grundlegung zu einer Sittenlehre (Ethik), die als Wissenschaft etc. I, die Rechtlichkeit S. 7—12.

Digitized by Google

Aber auch die Grundsätze dieser alten „guten“ Zeit waren im Grunde unsinnig; sie enthielten einen groben Widerspruch in sich, der einmal entdeckt für allemal die Achtung vor ihnen aufheben sollte. Wann konnte aber dieser Widerspruch eher entdeckt werden, als eben in der Zeit, in der man anders lebt und in der man also ganz misstrauisch jene Grundsätze anschaut? Der gutgläubige alte Mann, nein! richtiger gesagt, der Mann, der unter anderen Bedingungen lebend als jetzt der Sache nicht auf den Grund ging, sondern eben dunkel und gleichsam unbewusst sein allgemeines Trachten zum Grundsatze machte, ohne sich darüber auch im einzelnen Rechenschaft zu geben, konnte nichts und wollte auch nichts davon wissen, ob sein Traum die süsse Glückseligkeit, die er sich im Staate verkörpert dachte, mit diesem letzteren innerlich vollkommen in Einklang zu bringen war. Aber die neuen Verhältnisse im Staate lehrten dem heranwachsenden Bürger, wie es unmöglich ist, den Begriff des attischen Staates und denjenigen der Glückseligkeit zu vereinigen.[1])

Somit ist es nun klar, dass das Prinzip der Lebensrichtung der athenischen Gesellschaft thatsächlich dasjenige der Verachtung einer jeglichen positiven Sitte, eines jeglichen positiven, d. i. herkömmlichen Begriffs von Recht und Tugend war.[2]) Es ist nur ein kurzer Ausdruck, wenn die jüngeren Sophisten diese Thatsachen in dem Satze zusammenfassen, dass das Recht als ein heiliger Begriff nicht existiert, dass das geltende Recht nur eine Satzung, etwas konventionelles ist, welches nur die Dummen und die Einfältigen beschränken kann, nicht dem eigenen Wunsche gemäss zu leben.[3]) Nur fragt es sich, ob diese Art der Lebensführung theoretisch zu bestätigen ist, oder nicht.

---

[1]) Vgl. meine Grundlegung etc. a. a. O.; S. 9 f. speziell auch über die gewöhnlichen Ansichten über Sittlichkeit.

[2]) Dass dasselbe auch von den Göttern und überhaupt von der Religion gilt versteht sich von selbst. Was in früheren Zeiten darüber gesagt worden ist und wie auch Protagoras sich in dieser Hinsicht geäussert hatte, haben wir schon gesehen. Prodikus gab der Götterentstehung eine naturgemässe Erklärung. Wir hören nunmehr, dass Thrasymachus an die göttliche Vorsehung zweifelt und dass Kritias die Götterlehre als eine schlaue Erfindung eines klugen Staatsmannes bezeichnet.

[3]) Vgl. dazu das ganze zweite Kapit. in meiner Grundlegung etc. S. 14 ff. Somit ist nun auch verständlich, wie falsch die Auffassung der Entstehung dieser jüngeren Sophistik der Sittlichkeit von Zeller ist. Seine Worte (I, S. 290) enthalten nur eine willkürliche Konstruktion; er vergisst sehr leicht, dass die Ereignisse der Geschichte nicht so entstehen und vor sich gehen können, wie etwa eine Lehre eines modernen Philosophen der sich in seiner Studierstube zuschliessen lässt, damit er ohne von Menschen durch Sehen und Hören gestört zu werden, ruhig die Konsequenzen seiner Voraussetzungen ziehe. Aber auch in

Digitized by Google

Die Sophistik ist hinsichtlich ihrer ganzen Lehrthätigkeit das Zeitalter der griechischen Aufklärung. Diese besteht aber eben darin, dass einem jeden das Mittel, gleichsam die Fähigkeit, in die Hände gegeben wird, seine Art und Weise der Lebensführung zu rechtfertigen. Nicht also die ethischen Anschauungen, sondern der Versuch, sie zu begründen, vor dem möglichen Angriffe zu retten, ist das echte Werk, Eines, der sich für Lehrer der Weisheit angibt, der jüngeren Sophisten. Dieses Werk besteht nun darin, dass jene allgemein verbreiteten Anschauungen, welche zu einer Zeit von den früheren Philosophen zur Rechtfertigung ihrer Lebensauffassung und des auf derselben gegründeten metaphysisch-physikalischen Systems ausgesprochen wurden, — dass also jene erkenntnisstheoretischen Sätze, um den neuen Bedürfnissen zu genügen, bis an die letzte Konsequenz gezogen werden. Es dient also gleichsam die bisherige griechische Wissenschaft, d. i. speziell Erkenntnisstheorie dazu, die neue Lebensweise zu rechtfertigen, die neuen Rechts- oder allgemein Lebensführungs-Ideen zu sanktionieren. [1])

Besonders Heraklit und Zenon und zwar durch Protagoras und Gorgias kommen hier in Betracht. Durch den Fluss aller Dinge hatte Protagoras (vielleicht) theoretisch den sonst praktischen Satz bestätigt, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei; berücksichtigen wir nun die traurige Thatsache, dass Platon diesen Protagoreischen Satz in seinem vollen Inhalte nie verstanden hat, so ist es nicht mehr zu wundern, dass ein Xeniades, bei dem es allerdings nicht auf eine ernste Untersuchung, sondern bloss auf eine mögliche Rechtfertigung eines bestehenden Verhältnisses der Dinge ankommt, [2]) aus

diesem Falle, wie denn, wie ich zeige, überhaupt sind die ethischen Anschauungen nicht die Konsequenz der theoretischen, sondern vielmehr umgekehrt kommen diese letzteren hinzu um die gefasste ethische Meinung zu bestätigen. Die Objektivität der ethischen Anschauungen der Geschichte der Philosophie ist ebenso nicht richtig und nicht anzunehmen, wie die Willkürlichkeit derselben.

[1]) Vgl. meine Grundlegung etc. S. 18 f.

[2]) So verstehe ich die Worte Platos in Soph. 261 b (vgl. insbesondere die Worte *χαίρουσιν οὐκ εἰδότες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον*) indem ich sie zu den Aristotelischen in Phys. I. 2. 185 b, 25 in Verbindung bringe. Mir scheint nämlich, dass die Unterscheidung eigentlich einen praktischen Wert besitzt, und zwar, wie aus meinen obigen Worten hervorgeht, den Wert, dass man wegen der Notwendigkeit des Werdens für die positiven Verhältnisse einer jeden Zeit nicht verantwortlich ist, dass also das Individuum für sein Verhalten nicht Rechenschaft abzulegen hat. Es ist aber nicht in Abrede zu stellen, dass die Platonischen und Aristotelischen Worte eigentlich nur die erkenntnistheoretische Konsequenz der Sache berücksichtigen wie dies ja auch hinsichtlich des Protagoreischen Satzes der Fall war.

Digitized by Google

jenem Satze, sonst erkenntnistheoretisch ganz konsequent, auf die Falschheit aller Meinungen der Menschen schliesst. Wollte er nun damit die bestehenden Verhältnisse des Lebens in dem Sinne in Schutz nehmen, als er ja durch die Proklamation der Falschheit aller Meinung das Verhalten des Individuums von seinem jedesmaligen Gutdünken abhängig machte, indem ja keine objektive Regel existiert, so bot doch der Gorgianische Spott über jegliche Theorie den eigentlichen Beweis für die Verteidigung und Rechtfertigung der positiven Sachlage gegen jeglichen Angriff. Es war selbstverständlich, dass was ist nur das ist was es ist und dass es barer Unsinn sei, von etwas so zu sprechen, als ob es auch etwas anderes hätte sein können. Ebenso thöricht es ist, dass das Eine Vieles und das Viele Eines sei, ebenso unzulässig ist es, zu meinen, dass der Mensch gut oder weiss ist. Der Mensch ist immer nur Mensch und zwar immer nur so, wie er geworden; dieses Gewordene bildet aber zu jeder Zeit das Positive; somit ist es bloss; es kann also nur eine Art Vergleich des jedesmaligen positiven Zustandes zu einem Vergangenen oder dem eines anderen Menschen sein, wenn wir das Positive so oder so bezeichnen wollen; richtiger ist es aber zu sagen, nicht dass der Mensch z. B. weiss ist, sondern dass der Mensch weiss wurde.

Wie wenig es bei solchen Betrachtungen der jüngeren Sophistik auf ernste etwa erkenntnistheoretische Untersuchungen ankommt, habe ich schon oben bei Xeniades angedeutet und es geht auch aus meiner obigen Darstellung hervor. Das ist aber auch der Inbegriff der sogenannten Eristik [1]), einer sophistischen Kunst, bei der es nicht wie etwa bei der Dialektik eines Sokrates auf die Ermittlung der Wahrheit ankommt, sondern nur darauf, die eigene Meinung gegenüber allen anderen zu behaupten und als richtig hinzustellen. [2]) Mag diese Kunst nun, sofern sie eben einem, der als Lehrer auftritt, für seine Anschauungen die Verfechtung gleichsam in die Hände gibt, selbst von Protagoras herrühren, so ist es doch klar, dass sie nur mit der jüngeren Sophistik vollkommen Kraft erhalten hat. Dafür spricht nicht nur das eben besprochene Verteidigungssystem der positiven Verhältnisse von der jüngeren Sophistik, sondern es ist auch nur im

[1]) Dies geht schon daraus hervor, dass Plato sie als Elenktik der sokratischen gegenüberstellt allerdings indem er noch hinzufügt, dass sie sich zu einander verhalten, wie der Hund zum Wolfe (vgl. Soph. 230 d ff.).

[2]) Dass somit auch die Redekunst zu Hilfe gerufen wird, versteht sich von selbst, aber das berechtigt uns gewiss nicht, an irgend einen Zusammenhang der Ethik mit einer angeblichen „Rhetorik der Sophistik" zu denken, wie dies Zeller thut und wie ich es schon besprochen habe.

Digitized by Google

eristischen Sinne zu verstehen was wir über Euthydemos hören. Nicht nur nimmt er an, dass alles jederzeit gleichsehr und zugleich allem zukomme — ein Satz, der ebensogut das beliebige Verhalten im Leben bestätigt, wie jener Xeniadische — sondern er behauptet auch, man könne nicht irren und nichts Falsches aussagen; und dieses letztere ist eben die eigentliche Grundlage der Eristik. Denn, wird damit sonst, indem es die Möglichkeit sich zu widersprechen, aufhebt, auch das positive Verhalten des Menschen einfach zur Geltung gebracht, so versteht sich doch von selbst, dass jeder sich bereit erklären kann, seine eigene Meinung derjenigen jedes anderen gegenüber zu stellen. So fängt aber die lebhafteste Diskussion an, und das Ansehen des sophistischen Lehrers, der die anderen belehren will, wie sie sich zu verteidigen haben, beruht darauf, dass er seine Meinung gegenüber denjenigen aller anderen in Schutz nehmen kann und zwar ganz gleich wie.[1]) Nun lag es aber in der Natur der Sache, dass er bei seiner Verteidigung verschiedene Wendungen und Trugschlüsse mache, und so blieb für den Schüler des Sophisten bei ähnlichen Gelegenheiten nichts übrig, als dass er das Verfahren seines Lehrers nachahme; konnte doch die Willkür und die Unbestimmtheit der Gelegenheiten gewiss nicht in Regeln und Theorien ausgedrückt werden.[2])

Das ist aber auch der Punkt, wo die Sophistik in sich zusammenbricht. Fehlte es nun auch in dem gewöhnlichen Leben an Männern, die gewiss gegen diese Ausschweifungen der Zeit, gegen das positive Leben in der athenischen Gesellschaft protestierten nicht, ja sind wir sogar durch die ganze bisherige Darstellung, wo wir auch noch anderen ähnlichen Erscheinungen des Lebens begegnet sind, gezwungen, diesen Protest sogar vorauszusetzen, so ist doch klar, dass es dem ganzen Laufe der Dinge entspricht, dass auch innerhalb dieser protestierenden Partei der Mann auftrete, der den Sophisten die Stirn biete, ihre unhaltbaren Wendungen entdecke und ihre Trugschlüsse und Wortspielereien vernichte.

Das war schon auch eine Thatsache und Sokrates war der berufene Mann der Gegenpartei.

---

[1]) Vgl. den platonischen Dialog Euthydem und die aristotelische Schrift über die Trugschlüsse (das 9. Buch der Topik).

[2]) Vgl. Arist. Soph. etc. 33, 183 b, 15.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Gesellschaftliche Reformbewegungen in Griechenland (insbesondere in Athen).

Wir haben gesehen, wie die Ausschweifungen des neuen Athen von Tag zu Tag zunahmen; die jüngere Generation war ihnen ganz ergeben; sie kannte das Alte nicht und wenn sie es auch hörte, so machte es auf sie keinen Eindruck. Keiner trug es mehr vor; jeder war von dem neuen Leben getroffen, und wenn er es auch nicht billigte, so war er doch von den Grundsätzen desselben, der Grundlage dieses Lebens, in irgend einem Masse beschränkt. Nicht nur Euripides war, trotz seiner altväterischen Gesinnung hinsichtlich der Tugend, doch im Grunde vollkommen emanzipiert der eigentliche Bühnensophist, sondern selbst auch Aristophanes, dieses altväterische Überbleibsel, war nur dem Scheine nach ein Anachronismus innerhalb dieser Zeit; er war thatsächlich von der Lebensführungsweise seiner Zeit beeinflusst und bestimmt, nur dass er eben von der alten guten Zeit träumt. Zeigten sie damit nun aber eben, wie wenig man nunmehr hoffen konnte, zum Alten zurückzukehren, so verrät doch ihre Sehnsucht nach dem Alten geradezu die angefangene Unzufriedenheit mit dem Bestehenden und die Tendenz nach einer Befreiung von diesem Zustande, welche nunmehr unter den Einwohnern Athens rege wurde.

Die Frage war blos danach, was diese Reform enthalten sollte, und diese zu beantworten suchte nicht nur Sokrates mit seiner blossen Lebensreformation, sondern auch ein Antisthenes, Aristippos und Platon arbeiteten in diesem Sinne, indem sie (allerdings innerhalb der wieder angefangenen Parteikämpfe) nicht blos eine bestimmte Lebensführungsweise, sondern auch einen bestimmten Staat als das Rettungsmittel predigten.

A. Reformversuch der bestehenden Lebensauffassung.

Es ist hier ursprünglich eigentlich noch nicht die Aristokratie, welche die Stimme erhebt, sondern das Elend selbst; es ist

Digitized by Google

nämlich das Gesetz, dass ein jegliches ins Gegenteil umschlägt, welches mit Sokrates anfängt, sich zu manifestieren. Das Volk, das in der Entfaltung jener Emanzipation die ganze neue Sachlage hervorgebracht hatte, fängt an, sich vor seinem Thun und Treiben zu ekeln. Wie aus dem Zustande einer glücklichen Zeit ein verwöhntes, verkommenes Kind hervorkam, welches, um sich in der Art und Weise jenes gleichsam goldenen Zeitalters zu erhalten, alle bisherigen Verhältnisse auf den Kopf stellte, so ging nunmehr von diesem neuen Zustande aus einem entsprechenden Milieu der Mann aus, der, nachdem er einmal Glück und Unglück gekostet hatte, nunmehr zu sich kommt, um endlich einmal sich darüber klar zu werden, was eigentlich das Leben sei und wie man zu leben habe. So stellt er denn seiner Natur gemäss, nämlich indem er den Erinnerungen des glücklichen Kindesalters noch nahe und soeben dem ausschweifenden Jünglingsalter entwachsen ist, die besonnene, reife Geistesthätigkeit dar, welche weder das Leben des Jünglingsalters billigt noch aber das Glück verwirft und für blosse Täuschung erklärt, weder jegliche jugendliche Freude als unzulässig proklamiert, noch jegliches Glück für ratsam hält.

Sokrates ist in einer Person gleichsam die Verkörperung der drei Menschenalter des athenischen Volkes. Sein Gemüt hatte sich in der glücklichen Periode des Perikleischen Zeitalters krystallisiert und befestigt; seine Phantasie lässt ihn nicht von diesem Zustande sich losreisen; sie stellt ihm jene Bilder der alten Tugenden, der Mässigkeit und Tapferkeit, zu deutlich vor, als dass er sie verkenne; er hat aber auch die ausschweifende jugendliche Zeit seiner jüngeren Zeitgenossen mitgemacht: so ist er denn auch ein Sophist. Aber er ist eben nicht einfach ein (jüngerer) Sophist, so z. B. ein Thrasymachos; er nimmt allerdings auch nicht alles an, was von früh her überliefert wird[1]), und er ist auch Dialektiker; aber er ist zugleich auch ein Tugendlehrer wie Prodikos und Protagoras.

Wenn es in einer Wissenschaft darauf ankommt, dass das

[1]) Nur in diesem Sinne ist der ganze Sokrates verständlich, und anstatt mich hier theoretisch, nämlich mit blossen Worten gegen Angriffe zu verteidigen, welche möglicherweise diese Auffassung treffen können, beschränke ich mich lieber und viel nützlicher auf den Gedanken, diese Charakteristik durch sein ganzes Leben und durch seine ganze Lehre hervortreten zu lassen.

Digitized by Google

Denken, nicht das Gefühl oder das Belieben, das Wort führe, so ist somit auch klar, dass erst Sokrates Wissenschaft zu treiben sucht; denn es hat zwar bis jetzt auch noch andere Denker gegeben, aber Sokrates ist der erste, der das Problem systematisch und wissenschaftlich sich vorlegte[1]). Denker wie ein Heraklit und Demokrit kommen gewiss nicht häufig vor; aber abgesehen von dem ersteren, der ausgesprochenermassen keine Wissenschaft, sondern nur einen Parteikampf treibt, trägt auch die Beschäftigung des Demokrit nicht den eigentlichen Charakter der Wissenschaftlichkeit; auch er spricht überall nur eine persönliche Meinung aus, gleich viel ob dogmatisch als Wahrheit oder ob blos als ein subjektives Dafürhalten[2]). Das Wenige, was er in streng wissenschaftlicher Weise vorträgt, bestätigt eben nur die Wahrheit der Auffassung, nach welcher Demokrit, als ein Zeitgenosse des Sokrates, schon auch die ersten Keime dieses wissenschaftlichen Verfahrens zur Entfaltung bringt. Wir haben gesehen, wie die Zustände, unter denen Demokrit lebte, ganz andere waren, als diejenigen in Athen bald nach dem Tode des Perikles, aber so, dass auch jene ersteren nicht selten an diese letztere Zeit erinnerten.

Kurz gesagt: es handelt sich bei dieser Wissenschaftlichkeit noch nur um ein formales Verfahren, nicht um eine objektive Wahrheit. Es ist aber klar, dass jetzt zum ersten Mal aus dem schicksalvollen Leben Athens eine wahre männliche Reife und Besonnenheit hervorgeht und nur jetzt erst der Geist imstande ist, im wahren Sinne des Wortes wissenschaftlich zu verfahren. Das Jugendliche zeigt sich darin, dass man sich nicht erst die Frage vorlegt, um sie nach ihrer eigenen Eigentümlichkeit zu lösen, sondern vielmehr darin, dass man aus dem eigenen Leben auf die Beantwortung der Fragen schliesst, ja sogar nach dem eigenen Leben die Fragen formuliert. So war die ganze bisherige Philosophie verfahren, so verfuhr der neue Athener nach dem Tode des Perikles, dessen (des jungen Atheners) Repräsentation der Sophist war.

---

[1]) Ich mache hier darauf aufmerksam, dass Sokrates' Betrieb der Wissenschaft eben hierin besteht, dass er wissenschaftlich verfährt; vgl. weiter unten im Texte.

[2]) Damit stimmt überein, was Aristoteles hinsichtlich der Begriffsbestimmung berichtet; vgl. oben S. 198 Anm. 1.

Digitized by Google

Anders verfährt aber der (reife) Mann, der Mann, den das Schicksal genug geschult hat. Er hat die glücklichen Jahre seiner Heimat miterlebt; er hat ihr Bild noch ganz lebendig im Gedächtnis, und in der Verschiedenheit des neuen Lebens von jenem der glücklichen Jahre tritt ihm ein wesentlicher Kontrast zwischen beiden entgegen und zwar, weil er, an das alte gewöhnt, sich in das Neue nicht ganz einleben kann. Wer hat nun Recht? — lebte man in der alten Zeit so, wie man leben soll, oder ist dies nur jetzt der Fall? — Der Greis träumt immer von seiner Kindheit; sie kommt ihm vor als die Zeit der wahren Menschheit, als das Ideal, nach dem sich die Vergangenheit sehnte und die Zukunft sehnen soll. Der Jüngling ist wiederum zu sehr von seinem eigenen positiven Standpunkte in Anspruch genommen. Aber der reife Mann, der ist es, der die Frage richtig stellt; denn trotzdem, dass er, was die Lebensregeln und die Lebensanschauung anbetrifft, nicht ganz vorurteilslos sein kann[1]), so ist er doch als der erste der richtigen Auffassung, dass über jene Frage nur so entschieden werden kann, dass nicht die alte Zeit willkürlich lobgepriesen und die neue verdammt werde oder auch umgekehrt, sondern vielmehr dass erst über das Leben überhaupt ein Begriff gebildet wird. Dieser Begriff ist das Mass, woran sodann jene zwei Lebensrichtungen gemessen werden können[2]). Allerdings ist auch die Bestimmung dieses Masses nicht von irgend einem Vorurteil, von irgend einer Lebensrichtung frei; immerhin ist es doch klar, dass das neue Verfahren mindestens formal rein wissenschaftlich ist[3]).

Mit allen diesen Eigenschaften versehen und in dem gekenn-

---

[1]) Dies wird auch durch meine Ausführungen klar werden.

[2]) In diesem Sinne lässt Platon in Phädon 99 d. f. Sokrates sagen (wo aber eigentlich von der wahren Ursächlichkeit die Rede ist): *ἔδοξε τοίνυν μοι μετὰ ταῦτα ἐπειδὴ ἀπείρηκα τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι, μὴ πάθοιμι, ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι· διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διενοήθην καὶ ἔδεισα, μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθείην βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἅπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.*

[3]) In diesem Sinne und aber blos in diesem Sinne könnte man auch mit Zeller (II, 1. S. 32) sagen, dass mit Sokrates „der ganze Standpunkt der Philosophie sich verändert hat.“ Wenn aber Zeller darunter dies verstehen will, dass durch Sokrates der Philosophie ein anderes Objekt gegeben wurde,

Digitized by Google

zeichneten Sinne zu handeln geht aus der Mitte der neuen Bewegung in Athen gegen die Ausschweifungen der jüngeren Generation Sokrates hervor, als der Mann, der berufen ist, jene Frage zu lösen und schliesslich einen jeden, ganz gleich ob alt oder jung, aufzuklären, wie er zu leben hat.

Als Sohn eines armen Bildhauers Sophroniskos und einer Hebamme Phänarete in den letzten Jahren der Perserkriege in Athen geboren, bildete er sich seine Anschauungen in der frommen Glanzperiode seiner Heimat, ja selbst im Hofe des grossen Staatsmannes Perikles im Verkehr mit allen Berühmtheiten der Zeit und selbst mit Aspasia, welche er sogar unglücklich geliebt zu haben scheint[1]). Allerdings wissen wir von seinen Jugendjahren nicht viel, ja fast nichts Gewisses; aus dem Wenigen aber, das

---

nämlich dass die angebliche Naturbetrachtung der Früheren durch die Ethik ersetzt worden sein soll, so ist dies entschieden unrichtig. Wir haben gefunden, wie die Philosophie bis jetzt immer mittelbar oder unmittelbar aus den Verhältnissen des Alltagslebens hervorgeht. Sokrates unterscheidet sich von den früheren Philosophen (was nämlich die Möglichkeit eines vollständigen Systems anbetrifft) dadurch, dass er bei der Ethik stehen bleibt d. h. blos vorschreibt, wie man leben soll, ohne wie z. B. ein Xenophanes, oder Heraklit u. a. seine Vorschriften durch ein Weltsystem zu begründen. Aber die Ursache dieses Verfahrens liegt schon in der Natur der Sache selbst. Sokrates polemisiert gegen die Sophisten, d. i. gegen Dialektiker, nicht wie ein Heraklit gegen einen Xenophanes. Es kommt nun bei ihm die Möglichkeit des Wissens in Betracht, und wenn Sokrates seine Tugendlehre begrifflich beweisen kann, braucht er auch keine Weltkonstruktion mehr aufzustellen (s. auch im Texte weiter unten und o. S. 38 Anm. 1). Dasselbe gilt auch von Platon und Aristoteles. Wenn wir aber unsererseits in der Metaphysik dieser zwei letztgenannten, welche das Gegenstück der alten Physik bildet, die eigentliche Begründung ihres ethischen Standpunktes erblicken, was auch die Absicht der Philosophen selbst gewesen ist, so können wir uns somit darüber klar werden, wie wenig diesen Philosophen gelungen war, ihre Ethik begrifflich zu begründen, ein Mangel, den auch Zeller besonders bei Sokrates hervorhebt, aber ihn sehr falsch auffasst, wie wir noch sehen werden. Hier soll nur noch dies erwähnt werden, dass, wie es sich aus der geschilderten Notwendigkeit des Inhaltes der Sokratischen Beschäftigung ergiebt, es eine blosse Willkür ist, dieselbe als „Vorliebe" zu bezeichnen und daraus die Worte zu machen, dass Sokrates „der inneren Welt einen viel höheren Wert beilegte als der äusseren" (Zeller, II. 1. S. 34).

[1]) Über den Verkehr des Sokrates mit Aspasia und seine unglückliche Liebe vgl. bei Ad. Schmidt, Perikles und sein Zeitalter. Die Frage, ob Sokrates seine Methode vielleicht der Aspasia verdankt, ist für meine Absicht nicht von Belang.

Digitized by Google

uns überliefert wird, sind wir imstande, den ganzen Sokrates zu erklären und zu begreifen. Ich übergehe alle selbstverständlichen Züge seines Lebens, so, dass er die gewöhnliche Bildung, Gymnastik und Musik, genossen hatte, dass er das Geschäft seines Vaters getrieben haben mag, wie denn auch, dass er die Philosophen, mit denen er bei Platon zusammengebracht wird, irgendwie gekannt hatte[1]).

Wir begegnen ihm erst in seinem reifen Mannesalter in der Öffentlichkeit und auf den Märkten seiner Heimat, welche er auch nie verlassen hatte. Ein ächter Grieche nicht nur der Lebensführung, sondern auch dem Charakter nach, ist er jedoch nicht auch von Sonderbarkeiten frei. Altväterisch fromm und mit warmer, ächt griechischer Vaterlandsliebe ausgezeichnet[2]), nicht grundsätzlich mässig, sondern nur Herr seiner selber, lebensfreudig und heiter, gleich sehr Mann des Weines und der beim Humpen durchwachten Nächte, ohne jedoch dabei betrunken zu werden[3]), wie des Ernstes — zeigt Sokrates in seiner Person vollzählig die Züge seines Volkes in jener Periode nach den Perserkriegen, wie ich sie schon geschildert habe. Nur die Sonderbarkeiten bilden vielleicht das in ihm Spezifische. Gegen die herrschenden Ansichten und die entwickelte Feinheit des Geschmacks seines Volks seinerseits im höchsten Sinne des Wortes geschmacklos, kaltblütig gegen jede Kunst und Schönheit, ein Mann, der zu

---

[1]) Zeller hat Recht, wenn er nicht nur Sokrates in Schutz nimmt gegen Angriffe, dass er ganz und gar ungebildet sein soll, sondern auch nicht vernachlässigt, das Verhältnis des Philosophen zu anderen zu bestimmen, welches von Platon mehr willkürlich als geschichtlich angeführt wird; ich folge in dieser Bestimmung Zeller (vgl. II, 1. S. 46f.).

[2]) Xenoph. Mem. I, 1, 11. IV, 8, 11. § 10. I, 2, 1. etc., für seine Vaterlandsliebe kommt die Erwägung seiner Feldzüge bei Plat. Symp. 219e ff. Apol 28e, Lach 181a inbetracht, wo er einmal sogar Alkibiades gerettet haben soll. Dass er aber trotzdem niemals versucht hatte, sich auch als Staatsmann zu bethätigen, spricht nicht gegen seine Liebe fürs Vaterland. Er hielt sich von einem derartigen Versuche ab, weil er höchstwahrscheinlich einsah, dass er dabei keinen Erfolg haben würde. Verklärte er dies später auch durch das Dämonium (s. im Text) und wurde er somit von dieser Thätigkeit mit der Zeit ganz abgeneigt, so wissen wir doch, dass er sonst immer als ein ächter Bürger aufgetreten ist (vgl. bei Luzac, de Sokr. cive 92—123).

[3]) Hierher gehört, was Xenophon (Symp. 2, 26) ihn sagen lässt: *ἦν δὲ ἡμῖν οἱ παῖδες μικραῖς κύλιξι πυκνὰ ἐπιψεκάζωσι, οὕτως οὐ βιαζόμενοι ὑπὸ τοῦ οἴνου μεθύειν, ἀλλ' ἀναπειθόμενοι, πρὸς τὶ παιγνιωδιστερον ἀφιξόμεθα.* Vgl. auch Plat. Symp. 176c, 220a etc. Zeller II, 1. S. 64.

Digitized by Google

Hause allein tanzt, um sich eine gesunde Bewegung zu machen, ist auch in seinem äusseren Ansehen nur eine vollkommene Silenengestalt[1]).

Das Sonderbarste in ihm ist jedoch sein Dämonion. Dies sollte eine Stimme sein, welche Sokrates in sich vernahm, und welche sich zunächst nur als Verbot offenbarte: es wird berichtet, dass nach der Meinung des Philosophen das Dämonium ihn abhielt, etwas zu thun oder zu sagen[2]). Es wird einem Orakel gleichgestellt und seine Weissagung soll nicht auf dasjenige Bezug gehabt haben, was man durch das eigene Nachdenken zu finden vermag.[3]).

Zum richtigen Verständnis dieses Dämoniums müssen wir nun die zwei fast kontradiktorisch entgegengesetzten Seiten der Behandlung desselben von Sokrates und seinen Schülern inbetracht ziehen; einerseits sieht man in dieser inneren Stimme, diesem inneren Gefühle von dem dämonischen Zeichen, eine göttliche Fürsorge, etwas Ausserordentliches und dem Sokrates ganz Spezifisches, andererseits behandelt man es und redet man von ihm ganz scherzhaft und ohne jegliche Mystik und Feierlichkeit.

---

[1]) Vgl. Xenoph. Symp. 2, 17 ff. Plat. Apol. 25 c. f. über seine Silenengestalt Plat. Symp. 215 etc.; s. bei Zeller (II, 1. S. 66 f.) ausführlicher über alle Sonderbarkeiten des Sokrates.

[2]) Apol. 31 d: *ὅτι μοὶ θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται . . . . ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἐστὶν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον φωνή τις γιγνομένη, ἥ ὅταν γένηται ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου ὃ ἂν μέλλω πράττειν προτρέπει δὲ οὔποτε.* Von diesem Eingreifen des Dämoniums führt Zeller nach Platonischer und Xenophonischer Erwähnung 7 Fälle an, vgl. II, 1. S. 74[1]. Dass diese dämonische Stimme Sokrates befähigte, auch seinen Freunden zu Hilfe zu kommen, geht aus einigen Äusserungen des Xenophon (Mem. I, S. 4. Apol. 12 f. etc.) hervor; diese kleine Differenz zwischen der Platonischen und Xenophonischen Darstellung ändert den Thatbestand an der Sache gar nicht, Zeller hat aber vollkommen Recht, wenn er sagt: „das genauere gibt jedenfalls Plato, dessen Aussagen viel bestimmter lauten, als die Xenophonischen etc." M. vgl. auch vor. Anmerk., wie da ganz bestimmt betont wird: *προτρέπει δὲ οὔποτε*, und damit stimmt ganz überein, dass diese Stimme Sokrates nie einen einzigen theoretischen (ethischen) Satz diktiert hat.

[3]) Mem. I. 1, 6 ff. *τὰ μὲν γὰρ ἀναγκαῖα συνεβούλευε καὶ πράττειν ὡς ἐνόμιζεν ἄριστ' ἂν πραχθῆναι· περὶ δὲ τῶν ἀδήλων ὅπως ἂν ἀποβήσοιτο μαντευσομένους ἔπεμπεν, εἰ ποιητέα.* Dass dies auch auf das Dämonion passt, geht daraus hervor, dass, wie Zeller (II, 1, S. 77) sagt, das Sokratische Dämonion „sowohl von Xenophon als von Platon ausdrücklich unter den allgemeinen Begriff der Weissagung gestellt und der Wahrsagung aus Opfern, Vögelflug u. s. w. gleichgesetzt" wird.

Digitized by Google

Wie soll nun dies alles erklärt werden?

Ich lasse es hier unentschieden, ob diese Erscheinung überhaupt eine krankhafte, nämlich von einer krankhaften körperlichen Reizbarkeit herrührende, oder eine gesunde ist. Dass sie aber weder die Einbildung eines Verrückten verrät, noch eine blosse Ironie ist, liegt von vornherein auf der Hand. Für das erstere wäre doch ganz sonderbar und unerklärlich, wie, abgesehen von allen anderen, ein Platon und Xenophon, ja ein Aristoteles einem blossen Wahnsinnigen so grosse Achtung und Ehrfurcht zollen konnten; dass sie auch nicht blosse Ironie sein kann, erhellt aus der Bedeutung, welche ihr beigelegt wird. Aber auch diejenigen, welche sie für eine bewusste Erfindung halten möchten, scheinen mir eher naive Kinder zu sein, welche nichts von menschlichen Angelegenheiten, von der Kraft der eigenen Überzeugung und des inneren Gefühls, geschweige denn von dem eigentlichen Wesen eines Reformators, wissen, als wissenschaftliche Männer, welche diese Erscheinungen erklären sollten[1]). Oder sollte vielleicht Luther ein einfacher Verrückter gewesen sein, weil er angab, er habe den Teufel gesehen und ihm sein Tintenfass angeworfen?

Es versteht sich nun von selbst, dass wir bei dieser dämonischen Stimme im Inneren des Sokrates mit einem thatsächlichen Vorgange in ihm es zu thun haben, und es bleibt nur übrig anzunehmen, entweder dass dieselbe das Produkt eines Dämonium, eines Genius, oder aber einfacher dass sie die „innere Stimme des individuellen Taktes" ist.

Hier entscheidet nun über die Richtigkeit der einen oder der anderen Annahme die Richtigstellung des Standpunktes zur Bestimmung der Frage. Wäre sie nämlich von einem heutigen dämonen- und teufellosen, ja gottlosen, oder einem solchen Standpunkte aus zu lösen, nach welchem Gott wegen der Naturnotwendigkeit aller Handlungen sich in fremde Angelegenheiten nicht einzumischen hat, so hätte man jene Stimme von vornherein ohne grosse Mühe auf einem Takt zurückführen können. Aber es handelt sich hier nicht darum, wie wir sie erklären können, sondern darum, was sie für Sokrates und für die damalige Zeit gewesen sein mag[2]). Dass Luther keinen Teufel

[1]) Über die verschiedenen Auffassungen über das sokratische Dämonion und die nähere Litteratur s. m. bei Zeller, II, 1.

[2]) Das ist eben der wichtige Punkt, worüber man sich erst klar werden soll, ehe man versuche das Problem zu lösen. An dem Mangel aber eben der

Digitized by Google

gesehen haben mag, wissen wir heute fast alle, aber dies wussten Luther und seine gläubigen Zeitgenossen nicht. Es ist unmöglich und ganz und gar unpassend, einen so gläubigen Mann, wie Sokrates, der von dem allgemeinen Aberglauben seiner Zeit ebenso bestimmt ist, wie irgend ein anderer, und alle Geschehnisse auf göttliche Fügung zurückführt, einen Mann, der ganz im Sinne seines Volkes, besonders des Volkes der alten guten Zeit so viel von Orakeln und von Wahrsagung aus Opfern, Vögelflug u. s. w. hält — es ist nun eben unrichtig, diesen Mann nur mit einem inneren Takte operieren zu lassen [1]). Gewiss findet sich bei Xenophon und Plato nirgends eine solche Bestimmung, dass man auch gleichsam urkundlich den Verkehr des Sokrates mit einem Dämonium bestätige; aber dies trägt zur Lösung des Problems nichts bei: weder Xenophon noch Plato haben versucht, das Wesen dieser Erscheinung zu erklären, sondern ihre Äusserungen geben nur an, wie sich Sokrates in dieser Hinsicht ausdrückte, und in dieser Beziehung liegt es auf der Hand, dass wie Sokrates, der gewiss nicht halluzinierte, so auch jene Berichterstatter nur von der vermutlichen Stimme sprechen konnten [2]).

Fassen wir nunmehr das Gesagte zusammen. Für Sokrates war diese Stimme thatsächlich die Offenbarung einer göttlichen Fürsorge jedenfalls durch ein besonderes Dämonium; solche Wesen, wenn sie auch der griechischen Mythologie nicht ganz geläufig waren, hatte ja schon der von ihm ziemlich hochgeschätzte Demokrit angenommen und in die Philosophie eingeführt. Nicht also das Gewissen (?), nicht ein einfacher individueller Takt liess sich in ihm hören, nach dem eigenen Dafürhalten des Sokrates, sondern für Sokrates ein Dämonion, ein Schutzgott, ein Geist (wie die unsterbliche menschliche Seele, an die Sokrates glaubte) war es, was ihn von alledem abhielt, was für ihn

---

Erkenntniss der Verschiedenheit des Resultates je nach dem Standpunkte leiden alle bisherigen Untersuchungen über das sokratische Dämonium. Man hat sich nicht erst klar werden wollen, dass es etwas ganz anderes ist, wie wir heutigen, aufgeklärten Menschen das Dämonium auffassen, und wie es von Sokrates selbst aufgefasst sein mag.

[1]) Dies ist im Grunde genommen die Meinung Zellers nach dem Vorgange Hermanns (Platonismus I. 236).

[2]) Diese Auffassung der Sache fehlt bei allen, welche über das sokratische Dämonium Untersuchungen aufgestellt haben; jedoch ist sie das Mittel, eine gesunde Meinung von ihm zu haben.

Digitized by Google

unzuträglich, unnützlich, ja von gar keinem oder gar von unangenehmen, beschämenden Erfolg wäre.

Das ist das sokratische Dämonium für Sokrates selbst; nun aber ihn, einen sonst so besonnenen Mann, von „einer so schwärmerischen Vorstellung", wie sie in der That auch ist, retten zu wollen [1]), heisst einfach, an Mangel an geschichtlichem Sinn leiden, d. i. die geschichtlichen Thatsachen nicht aus den eigenen Gründen und Bedingungen, nicht geschichtlich verstehen können, — es heisst sich nicht klar sein, worum es sich bei der Lösung einer Frage handelt. Man darf nicht die Standpunkte verwechseln; was für uns heute schwärmerisch ist, das war damals ganz natürlich oder es konnte so sein. Dass Sokrates und seine Freunde über diese Stimme so scherzhaft sprechen, deutet nur an, wie trotz der Gutgläubigkeit auch die neue Emanzipation der Geister in Athen eine grosse Rolle spielte. Anders verhält es sich aber mit dieser Stimme, sobald wir uns für unser eigenes Interesse klar werden wollen, was das Sokratische Dämonium im letzten Grunde von unserem Standpunkte aus gewesen sein mag. Darum handelt es sich aber bei geschichtlichen Fragen nicht.

In letzterer Hinsicht haben unsere heutigen psychologischen Beobachtungen das Wort zu sprechen. Wer sich jemals für eine Sache berufen gefühlt hat, der weiss ungefähr was innere Stimme heisst. Und doch will ich nicht zwei verschiedene Dinge verwechseln und die öffentliche Thätigkeit des Sokrates (s. u.) von dem Dämonium abhängig machen; das ist ja aus dem Grunde unmöglich, als das Dämonium nur abhält, nicht auch antreibt (s. o.). Aber mit jenem Gefühl, gleichsam jener inneren Stimme, welche derjenige in sich wahrnimmt, der zu sich ein gewisses Selbstvertrauen hat, der ein gewisses Quantum Selbstbewusstsein von der eigenen Fähigkeit zu etwas hat, kann man sich auch die seltenere Erscheinung klar machen, wie man gelegentlich bereut, etwas gethan zu haben, was man ursprünglich und zwar ohne weiteres, ohne jegliches Nachdenken und jegliche Ueberlegung vermeiden wollte [2]). Diese Erscheinung ist es, welche bei Sokrates

[1]) Das ist ja die „gute" Absicht aller moderner Forscher nach der Aussage Zellers (vgl. II, 1. S. 70 f.).

[2]) Diese Erscheinung ist eigentlich ganz gewöhnlich, sie ist in dem Alltagsleben etwas so häufiges; man sagt gewöhnlich, nach einem misslungenen Versuche und ähnlichen Fällen: ich wusste es schon, ich sollte es nicht thun; wir die Griechen fügen noch besonders hinzu: *ὡσὰν νὰ μοῦ τὸ ἔλεγε κανείς* =

Digitized by Google

stark, ja ungeheuer stark auftritt und von dem altväterisch gläubigen Sokrates für die Stimme einer göttlichen Offenbarung, eines Dämonions, gehalten wird. Wie man diese Erscheinung des Alltagslebens nennen möchte, worauf man sie beziehen will, ist ganz ohne Belang; es genügt, dass wir uns verstehen, worum es sich handelt: das sogenannte Gewissen ist es nicht. Wenn nun Hegel in diesem Dämonium einen Akt erblickt, wo „die Entscheidung aus dem Innern sich erst vom äusserlichen Orakel loszureissen anfing", so schwärmt er noch mehr als Sokrates selber mit der Vorstellung von seinem Dämonium [1]).

Das ist nun Sokrates in seiner Ganzheit; wenn wir auch sonst nicht bestimmt wissen können, was seine sonstigen Sonderbarkeiten verursachte, und ob vielleicht die Schuld seiner Fahrlässigkeit und Geschmacklosigkeit hinsichtlich des Schönen die unglückliche Liebe zur Aspasia trägt. Es ist jedoch einerseits aus der obigen Schilderung der neuen Verhältnisse Athens gegenüber den vergangenen und andererseits aus dem positiven Gehalte des Charakters des Philosophen, seiner altväterischen Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit klar, dass Sokrates mit den Verhältnissen in Athen während des peloponnesischen Krieges unmöglich zufrieden sein konnte, und dass er notwendig der Partei des Protestes gegen das neue Leben Athens angehören würde.

Sokrates fühlt nun als der Reformator seiner Heimat berufen zu sein [2]); seine Reformation gilt aber eben nur in dem

---

aber ich hatte eine derartige Ahnung, ja wörtlich übersetzt: = als ob man mir es sagte (nämlich dass ich etwas nicht thun sollte).

[1]) Vgl. Gesch. d. Phil. II, S. 80. Dass aber auch Zeller der nämlichen Schwärmerei mit Hegel schuldig ist, zeigen schon seine Betrachtungen, die er der Auffassung des Dämoniums beifügt; nachdem er die oben angegebenen Worte Hegels erklärt hat, sagt er weiter noch Folgendes: „wenn hiebei auch solchen Ahnungen, die man in keine klaren Begriffe aufzulösen weiss, eine so hohe Bedeutung beigelegt, wenn in ihnen geradezu eine Offenbarung der Gottheit erkannt wird, so beweist dies nur um so mehr, dass der Geist sich in einer Weise, wie sie den Griechen bis dahin fremd war, mit sich selbst zu beschäftigen, auf die Vorgänge in seinem Innern zu achten begonnen hat". Das sind Worte im Sinne des Hegelschen Systems und uns gehen sie von vornherein nichts an; aber auch sonst liegt es am Tage, dass man die Erscheinungen des Alltagslebens nicht so erklären darf, wenn man nämlich nicht mit Sokrates zusammen über sein Dämonium schwärmen will.

[2]) Bezüglich der bekannten Erzählung der platonischen Apologie 20 e. ff., dass nämlich Sokrates auf den Spruch des delphischen Orakels hin, dass er der weiseste von allen sei, für seine Lehrthätigkeit gewonnen wurde, kann

Digitized by Google

Sinne, wie es die gegebene Schilderung seines Hervorgehens aus der Mitte seiner Partei nur möglich macht: sie war nämlich inhaltlich durch die Stellungsnahme des Sokrates gegenüber dem neuen Leben in Athen bestimmt. Sokrates repräsentiert den verständigen, einsichtsvollen Mann, der, erfahren in dem Glücke der Glanzperiode seiner Heimat und auch von den neuen Verhältnissen getroffen, nichts verwirft und nichts von vorn herein dogmatisch und doktrinär vorträgt, sondern sich eher klar werden will, was das Richtige und was das Falsche, das Unrichtige, sei [1]). Er will, wie schon gesagt, ein Mass haben, worauf sich Altes und Neues messen lässt; um deswillen fühlt er sich gezwungen, frei von den Sorgen des Alltagslebens, frei von den Sorgen des Familienlebens [2]) in der Öffentlichkeit auf den Märkten und überall, wo es nur möglich ist, ohne Unterschied mit allen und mit einem jeden darüber nachzudenken, was das Leben eigentlich bestimmen kann, was in seinem Begriffe, nicht in der heutigen oder der vergangenen Auffassung desselben, enthalten ist.

Sokrates ist nämlich gegenüber der Sophistik von vornherein durch den Gedanken bestimmt, dass das Wissen möglich sei und dass das Wissen Heil, das Unwissen Unheil bringe. Dabei ist er aber auch zu viel Mensch, als dass er sich nicht von seiner Tendenz beherrschen lasse, zu viel Kind seiner wechselvollen Lebensdauer, als dass er einerseits das alte Gute nicht sehnsüchtig erneuert sehen möchte und andererseits von der skeptischen Lebensrichtung der jüngeren Generation nicht erschüttert würde. So lässt sich nun Sokrates von vornherein durch die Voreingenommenheit beherrschen, dass nicht ein jedes Wissen

---

ich nur auf Zellers richtige Erklärung dieses Geschichtchens hinweisen (II, 1. S. 50[1]).

[1]) Vgl. Plat. Apol. 38a: *ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἑκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων, περὶ ὧν ὑμεῖς μοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.*

[2]) Dass die Mässigkeit des Sokrates als erste Ursache seine eigene Armut und die natürliche Beschaffenheit seines Volkes (vgl. im Anfang S. 25 f.) hat, brauche ich meinerseits hier kaum besonders zu erwähnen. Die Vernachlässigung seiner Familie aber erklärt sich nur dadurch, dass er sich eine besondere Aufgabe gestellt hatte, welche ihn ganz und stets in Anspruch nahm. Dass er somit ein ganz schlechter Hausvater war und dass die sprichwörtlich gewordene Xanthippe im Grunde unschuldig ist, versteht sich von selbst; (vgl. auch Zeller, gesamm. Vorträg. ect. I. Ehrenrettung der Xanthippe).

Digitized by Google

möglich ist, sondern nur und zwar geradezu dasjenige, welches seinem praktischen Zwecke dient, seine Aufgabe der sittlichen Reformation des Zeitalters des peloponnesischen Krieges löst. Einerseits ist er als ein Mann von der alten guten, frommen Zeit ganz davon überzeugt, dass alles auf Erden, ja auch auf der ganzen Welt höchst zweckmässig ist, nämlich geschaffen ist, um dem Menschen zu dienen [1]); er weiss auch, dass das Zweckmässige und die Zweckmässigkeit nur durch die Annahme einer weltschöpferischen und weltregierenden Intelligenz sich erklären lässt [2]). Andererseits aber von der neuen Richtung der Lebensauffassung getroffen, will er garnicht den Versuch aufstellen, in diesem teleologischen Sinne ein Weltbild zu entwerfen. Dies hat für ihn keinen praktischen Wert: er will seine sittliche Reform auf eine eigentümliche Weise herbeiführen; die Tugend will er bestimmen wie sie ihrem Begriffe nach, d. i. an sich ist, er will aber nicht wie die alte Philosophie eine von vornherein vertretene Lebensrichtung durch ein Weltbild zum Weltgesetz erheben, d. h. sie als Weltgesetz darstellen. Somit gibt er nun der skeptischen Tendenz der neuen Zeit in dem Sinne nach, als er ja, ganz von seiner Aufgabe und von seiner Auffassung derselben beherrscht, für eine blosse Anmassung hält, etwas erkennen zu wollen, was jedenfalls seiner Natur gemäss der menschlichen Erkenntnis entzogen worden sein muss: mit anderen Worten, er erklärt alles, was seiner Meinung nach von keinem praktischen Werte ist, geradezu auch für unerkennbar. Wie nun seinem Standpunkte gemäss ganz unnützlich ist, von den Göttern und ihrer Natur, ja von der Welt überhaupt zu sprechen, so hält er sich von solchen Gesprächen auch ab und erklärt dieselben als nur

---

[1]) Vgl. Mem. I, 4 und 4, 12, wo selbst über den Unterschied des geschlechtlichen Genusses unter Menschen und Tieren Rechenschaft abgelegt wird; sodann IV, 3.

[2]) Vgl. Mem. I, 4, 2 ff.; in 4, 8 wird gesagt: *σὺ δὲ σαυτὸν φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οὕτω φρόνιμον εἶναι ... καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι' ἀφροσύνην τινὰ οὕτως οὕτε εὐτάκτως ἔχειν*; diese Weltintelligenz, die Gottheit verhält sich zu der Welt nach der ganz anthropomorphistischen Vorstellung des Philosophen wie die Seele zu ihrem Leibe, und eine göttliche Vorsehung versteht sich nunmehr von selbst; vgl. § 17: *κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται. οἴεσθαι οὖ χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ἦ οὕτω τίθεσθαι· κ. τ. λ., κ. τ. λ.*

Digitized by Google

mögliche Objekte einer menschlichen Anmassung für unerkennbar [1]). Diese Tendenz des Philosophen zeigt sich hierin, dass, wie er in der Bestimmung seiner Tugendlehre eine Zweideutigkeit hineinschleichen lässt (s. u.), so auch in der Betrachtung des Menschen sich nicht entschliessen kann, ob er die Unsterblichkeit der Seele, ja überhaupt ihre Natur für erkennbar oder unerkennbar halten soll [2]).

Somit stellt es sich nun in seinem vollen Umfange heraus, wie Sokrates ausschliesslich im Dienste seiner reformatorischen Aufgabe steht und ausschliesslich im Sinne der Zeitbedürfnisse arbeitet; es kommt bei ihm alles auf die Lebensbethätigung an und so macht er auch das Wissen von dem Nützlichen abhängig; er verzichtet auf ein mögliches Wissen von Dingen, welche das menschliche Leben in seiner alltäglichen Äusserung nichts angehen, und zwar dem Scheine nach aus dem Grunde, dass dieses Wissen nur Scheinwissen ist, weil das Objekt desselben dem menschlichen Erkenntnisvermögen unzugänglich ist, in der That aber aus dem Grunde, weil es mit dem Nützlichkeitsprinzipe des Philosophen seiner Meinung nach nichts zu schaffen hat [3]).

---

[1]) Vgl. Mem. I, 1, 11: Sokrates beschäftigte sich nicht mit solchen Fragen, *ἐθαύμαζε δέ, εἰ μὴ φανερὸν αὐτοῖς ἐστιν, ὅτι ταῦτα οὐ δυνατόν ἐστιν ἀνθρώποις εἰρεῖν· ἐπεὶ καὶ τοὺς μέγιστον φρονοῦντας ἐπὶ τῷ περὶ τούτων λέγειν οὐ ταὐτὰ δοξάζειν ἀλλήλοις, ἀλλὰ τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους.* Dass aber Sokrates daraus sodann nicht den Satz über die gänzliche Unmöglichkeit des Wissens machte und auch die Götter nicht in Abrede stellte, ist seinem Standpunkte gemäss klar, und über seine Meinung über das Wissen werde ich noch zu sprechen haben. Sonst vgl. m. über seine Äusserungen über die Götter Mem. I, 1, 19. 3, 3. 4, 5, wo selbst eine Gottheit angenommen wird, ebenso in 4, 7. Vgl. auch I, 4, 11 ff; 4, 17 auch monotheistisch. Sodann IV, 3, 3 ff. ect.

[2]) Die Seele hat nach Sokrates an dem Göttlichen Teil (vgl. Mem. IV, 3, 14), jedoch ist er sich über die Frage der Unsterblichkeit nicht klar; vgl. Plat. Apol. 40 c. ff., so auch Xenoph. Cyrop. VIII, 7, 19 ff. Er drückt aber am Ende seine Gleichgültigkeit gegen diese Frage so aus, dass er sagt Plat. Apol. 296 (vgl. 376): *ἐγὼ δὲ ... οὐκ εἰδὼς ἱκανῶς περὶ τῶν ἐν Ἅιδου οὕτω καὶ οἴομαι οὐκ εἰδέναι.*

[3]) Dies auch da, wo wir unsererseits einen Nutzen erblicken, so in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, wie auch Zeller eine derartige Nützlichkeit in dieser Seele findet (II, 1. S. 149). Aber ich werde auch zeigen, wie schon auch oben erwähnt, wie Sokrates die Tugend von allen diesen Fragen unabhängig behandelt: kann er es auch nicht durchführen, so habe ich doch angegeben, wie er auch bezüglich der Unsterblichkeitsfrage schwankt (vgl. o. im Texte).

Digitized by Google

So zeigt nun aber Sokrates auch den Weg, den er zu gehen hat, in seiner ganzen Länge. Verspottet die neue Generation mit den Sophisten die alten Generationen mit ihren Philosophen wegen ihrer Auffassung des Lebens und ihrer Bestimmung desselben und macht infolge dessen aus dem Triebe, das neue Leben zu rechtfertigen, eine Unmöglichkeit eines objektiven Wissens, so spottet der Mann Sokrates über beide Generationen[1]): gewiss lebt die sophistische Generation des peloponnesischen Krieges nicht dem Begriffe des Lebens, dem Begriffe der Tugend gemäss, weil sie das Wissen überhaupt geleugnet hat und nicht wissen kann, was Tugend sei; aber im Grunde denselben Fehler begehen auch die Parteien des alten Lebensverfahrens, indem sie sich nicht nach dem Begriffe Tugend richten, sondern indem sie vielmehr eine willkürliche Auffassung von dem Leben zum Weltgesetz erheben, d. i. sie als Weltgesetz darstellen. Beide leben nun nach Belieben, die letzteren nachträglich, weil sie alles zu wissen glauben, die ersteren, weil sie nichts wissen. Kann aber Sokrates, der Mann der alten guten Zeit, auch nicht leugnen, dass seine Jugendzeit unter der Herrschaft der Tugend stand, so ist er nunmehr der Meinung, dass es damals nur zufällig der Fall war; es fehlte ihr ja das wahre Wissen der Tugend. Nur derjenige kann wahrhaft tugendhaft sein, welcher über seine Tugend auch Rechenschaft ablegen kann[2]). Es fällt nunmehr Sokrates auch nicht schwer, diesen Satz um-

---

[1]) Infolge meiner ganzen bisherigen Darstellung der früheren Philosophien brauche ich nunmehr kaum darüber etwas Besonderes zu sagen; das ist die einzig richtige Auffassung, wie die philosophischen Systeme, diese physikalischen (= den späteren metaphysischen) Weltanschauungen entstanden sind, und es versteht sich von selbst, dass Sokrates, der eigentlich ihre Auffassung des Lebens angreifen möchte, ihre theoretische Konstruktionen zerstört, weil diese eben die begriffliche Demonstration der Lebensauffassung jener Philosophen vertritt. Dass er aber diese Zerstörung einfach durch die Unmöglichkeit eines derartigen Bekenntnisses herbeizuführen glaubt, spricht genügend von seinem ganz praktischen, auf einer anderen (gewiss mehr wissenschaftlichen, s. o. im Texte) Auffassung der Sache beruhenden Standpunkte; vgl. auch Mem. IV, 7, 6. insbesondere I, 1, 11.

[2]) Für Sokrates liegt der Schwerpunkt darin, dass wer sich des Wissens, des Begriffs der Tugend nicht bewusst ist, der, indem er nun durch den Zufall bedingt wird, möglicher Weise auch untugendhaft sein kann. Dies habe ich in dem Sinne angegeben, dass ich diese von Sokrates bevorzugte Stellung des mit Bewusstsein tugendhaften mit seiner sonstigen Annahme von der Unmöglichkeit, die Tugend zu wissen und doch nicht tugendhaft zu sein, in Zusammenhang gebracht habe. Dass nun aber dort in dem ersteren Falle aus-

Digitized by Google

zukehren und der Meinung zu sein, dass es unmöglich sei, wahrhaft tugendhaft zu sein, ohne die Tugend zu wissen.

Somit ist der ganze Sokrates, was seine reformatorische Thätigkeit anbetrifft, vor uns. Er ist nicht ein blosser Praktiker; das waren ja auch die alten Philosophen nicht; er ist aber auch nicht der unpraktische Theoretiker, wie diese Monstra in Griechenland bis dahin kaum vorgekommen waren. Sokrates sucht das wahre und wirkliche Wissen, aber nicht weil dies für sich genommen einen gewissen Wert besitzt, sondern weil es zur Tugend führt, oder wie es oben bestimmt wurde, weil es das Wissen der Tugend ist[1]). Geht nun somit wie die bisherige so auch die Philosophie

---

schliesslich der Zufall, wie ich eben erwähnte, in Betracht kommt und nicht etwa die Bevorzugung des Wissens als eines Selbstzweckes, wie Zeller u. a. annehmen (s. o. im Text und die Anmerk. gleich unten), zeigen auch die parallelen Worte des Sokrates in der Plat. Apol. 226; denn auch der Dichter ist schliesslich nicht notwendig Dichter, sondern zufällig; er sagt: *ἔγνων οὖν ... ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες, ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ χρησμῳδοί· καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν.*

[1]) Mir ist die Polemik Zellers (II, 1. S. 89f.) gegen die Meinung, dass Sokrates das Wissen nur als Mittel zur Tugend, als ein Hülfsmittel der Tugendhaftigkeit (er sagt: Sittlichkeit) geschätzt hatte, ganz und gar unbegreiflich. Er beweist es aber auch gar nicht, dass die Absicht des Sokrates zunächst und von vornherein nur auf das Wissen gehe, und dass er also dieses letztere nicht wegen seiner Nützlichkeit für die Tugend sucht, sondern geradezu als Selbstzweck betrachtet; denn es kommt ja schliesslich darauf an, dieses letztere durch die Äusserungen des Sokrates, welche sich darauf beziehen mögen, ja überhaupt durch die Thätigkeit desselben belegen zu können, damit es nicht eine aus der Luft gegriffene Meinung bleibe. Das kann aber Zeller trotz seiner Bemühung thatsächlich nicht. 1) Die Verschiedenheit der Platonischen und Xenophonischen Charakteristik des Sokrates, wenn auch die letztere die eigentliche Veranlassung zu der Betrachtung des Sokrates als eines populären Moralphilosophen gegeben hat, ist in der That nur ganz äusserlich; denn beide Angaben lassen sich so zusammendeuten: Sokrates ist „der vollendete, in allen Zweigen des Wissens einheimische Denker“ (nach Plato) und zugleich der schuldlose und vortreffliche Mensch, der „Mann voll Frömmigkeit und Lebensweisheit“ (nach Xenophon), wie Zeller sich ausdrückt (II, 1, S. 89). Jeder von den Gewährsmännern hat nur die eine Seite des ganzen Sokrates je nach dem vorliegenden Bedürfnisse ins Auge gefasst. Das ist gewiss nichts Neues, was ich sage, es erhellt sich aber daraus, dass hierin nichts steht von dem, was wir suchen; es ist nur eine Charakteristik des Sokrates und es sagt nichts, ob er das Wissen als Selbstzweck getrieben hat oder ob er ein ganz populärer Moralprediger gewesen ist. Man kann also bei klarem Verstande die Platonische Äusserung nicht gegen die Auffassung führen, dass Sokrates das Wissen nur insofern geschätzt hat, als es ja auch befähigt, tugend-

Digitized by Google

des Sokrates von dem praktischen Leben aus, so ist doch der grosse Unterschied seiner Philosophie von der früheren klar und

---

haft zu sein. — 2) Zeller versucht zu zeigen, dass „als das ursprüngliche Motiv seiner Wirksamkeit das Interesse des Wissens" erscheint. Ich meinerseits bestreite es gar nicht, ich füge nur hinzu: es scheint so zu sein; denn, wie gesagt, Sokrates sucht überall das Wissen (und zwar nur auf praktischem Gebiete s. o. im Texte S. 230), aber nur um zur Tugend zu gelangen; was Zeller dagegen sagt, ist thatsächlich nichts, oder wenn etwas, so doch nur ein Irrtum und eine Begriffsverwechselung. Abgesehen von der Stelle in der plat. Apol. (21ff.), wo Sokrates nur seinen allgemeinen Standpunkt angiebt und zwar so, dass er dies auch durch verschiedene Beispiele erläutert, spricht weder Mem. III, 10 noch 11, noch auch IV, 6, 1 dagegen. In dieser letzteren Stelle wird blos ein Urteil des Xenophon über seinen Lehrer angeführt und giebt wie die plat. Apol. 21ff. nur den allgemeinen Standpunkt des Sokrates an; was aber die zwei anderen Stellen anbetrifft, nämlich die Unterredungen des Sokrates mit dem Maler Parrhasius, dem Bildhauer Klito und dem Panzermaler Pistias und schliesslich sogar mit der schönen Hetäre Theodota, wo es sich darum handelt, dieselbe auf den Begriff ihres Gewerbes zu führen und sogar das Mittel anzugeben, wie sie am besten die Männer gewinnen kann, — was nun diese Unterredungen anbetrifft, wo Zeller nur einen Drang nach Wissen erblickt, weil ja im ersteren Falle kein moralischer Zweck vorhanden und in dem letzteren sogar ein Wissen vorhanden sein soll, welches „in seiner praktischen Anwendung nur unmoralischen Zwecken hätte dienen können" — erlaube ich mir Zeller gegenüber dasselbe zu sagen, was er ganz trefflich gegen die Konstruktionen anderer Historiker geltend macht: man darf nicht die geschichtlichen Thatsachen mit Hülfe eines Begriffs beurteilen, welchen man sich nach verschiedenen Zeiten in der Studierstube gemacht hat. Die griechische Tugendlehre ist nicht (ja selbst bei Plato in gewissem Sinne nicht) die Ethik, welche die von Zeller gedachte Klausel enthält, nach welcher nicht nur jene Künste nicht in Betracht kommen, sondern auch die Theodora als eine nicht tugendhafte Frau angegeben wird. Wenn also dieser letztere Fall „vorzugsweise geeignet" sein soll, „die Vorstellung, welche in Sokrates nur einen Moralprediger sieht, zu widerlegen", so täuscht sich Zeller gewaltig.

Alles weitere ist in der Zellerschen Darstellung von den angegebenen zwei Punkten abhängig, welche ich doch widerlegt habe. Hier erwähne ich nur noch im allgemeinen, dass Zeller in diesem seinem Urteile über die Sokratische Thätigkeit hauptsächlich dadurch bestimmt wird, dass er sodann aus Sokrates Plato erklären will, und dass er seiner Einteilung und Auffassung der Geschichte der Philosophie gemäss aus Sokrates einen Reformator der Wissenschaft macht etc. etc. Dieses letztere habe ich schon berührt und gezeigt, worin es besteht (s. o. im Text S. 219); was das erstere anbetrifft, so mache ich Zeller wiederum darauf aufmerksam, dass man die geschichtlichen Vorgänge nicht so erklären darf: was „die Tragweite seiner Gedanken" sein könnte, darf nicht mit den eigentlichen Gedanken des Sokrates verwechselt werden. Das Wissen ist also für Sokrates kurz gesagt nur ein Mittel fürs Handeln, und was Zeller umgekehrt zu finden glaubt, dass nämlich Sokrates

Digitized by Google

deutlich erkennbar. Nicht eine eigentümliche und eigene Auffassung des Lebens, nicht eine willkürliche Bestimmung der Tugend, sondern die Idee der Tugend ist es, von welcher die Philosophie des Sokrates ausgeht. Mit heutigem Begriffe von der Wissenschaft überhaupt können wir in diesem Unterschiede den grossen Fortschritt erblicken, dass, wie schon erwähnt, mit Sokrates die Wissenschaftlichkeit, wenn auch nur formell, doch ihren Anfang findet; und ich habe auch diese Seite des Philosophen schon oben genügend erklärt.

Aus der sokratischen Zusammenstellung von Wissen und Tugend nun geht klar hervor, dass es sich nicht mehr um eine Vielwisserei handelt. Er hat das Problem seinerseits so aufgefasst, als handelte es sich um das Wissen als Tugend und um die Tugend als Wissen. Er will nur von der Tugend, von ihrem Begriffe, wissen, wie er denn dieses Wissen auch als das einzig mögliche Wissen wissen möchte; nun stellt sich aber durch die Selbstprüfung und Selbsterkenntnis bei ihm heraus, dass er dieses Wissen von vornherein nicht besitzt und nicht besitzen kann; so wird er genötigt, es erst zu suchen[1]).

Dass dieses Suchen nach dem Wissen, also auch nach der Tugend, nach Sokratischer Auffassung als Sache eines jeden Individuums gedacht werden soll, versteht sich von selbst; es handelt sich bei ihm um die eigene Überzeugung von dem Wissen der Tugend; dies kann aber nicht durch Zurückführung auf Autoritäten

---

vielmehr „dem Handeln nur dann einen Wert beilegte, wenn es aus richtigem Wissen hervorgegangen ist, dass er das sittliche Handeln oder die Tugend auf ein Wissen zurückführte etc." spricht gar nicht dagegen, und es ist doch merkwürdig, dass Zeller in seinem Enthusiasmus es nicht merkt: indem die Tugend nach Sokrates auf das Wissen gegründet wird, so treibt er Wissen, um zur Tugend zu gelangen; das Wissen ist also wiederum das Mittel fürs Handeln; es wäre aber gewiss etwas ganz anderes, wenn der Fall hätte angenommen werden können, dass Sokrates Tugend treiben wollte, um zum Wissen zu gelangen. Das kann man aber trotz der sokratischen Identität des Wissens und der Tugend nicht sagen und es sagt auch nicht Zeller. Von meinem Standpunkte aus bemerke ich schliesslich noch dies, dass durch die Annahme Zellers über den Ausgangspunkt und die Beschäftigung des Sokrates weder dieser selbst in den Dienst seiner Zeitbedürfnisse gestellt wird, noch auch somit sein Auftreten die wahre Erklärung findet. In solche Wortstreitereien (vgl. auch Marbach, Gesch. der Phil. I, S. 181), ob z. B. Sokrates ein Philosoph ist oder nicht etc. mich einzulassen, betrachte ich als Zeitverschwendung.

[1]) So ist mit Zeller die Sokratische Unwissenheit richtig zu verstehen; ich verweise hier wegen der Kürze auf sein Werk II, 1. S. 102ff.

Digitized by Google

geschehen. Andererseits aber hat diese individuelle Überzeugung mit der Subjektivität der Wahrheit der jüngeren Generation und der Sophistik nichts zu schaffen; wie die Tugend nur eine ist, so ist auch ihr Wissen nur eines, und jeder gelangt in seinem Suchen notwendig zu derselben Wahrheit.

Damit ist nun aber für Sokrates von vornherein ausgeschlossen, eine Lehrerthätigkeit im Sinne der Sophisten zu entfalten[1]). Dies macht ihn aber auch zu dem ersten und grossen Pädagogen, der im Besitze des Verfahrens, wie man zum Wissen gelangen kann, sich in seiner reformatorischen Tendenz gern den Anderen anschliesst, um mit ihnen zusammen das Wissen zu suchen, d. i. um dem Scheine nach das ihm selber fehlende Wissen von ihnen herauszulocken, thatsächlich aber um dieselben durch den Begriff der Tugend zur Tugend zu bringen, für die Tugend zu gewinnen[2]). Das ist die dreifache Form des Sokratischen Umgangs mit den Anderen; ächt griechisch nimmt seine Anhänglichkeit zu seinen Freunden die Form des Eros, jedoch ohne die sinnliche Seite desselben; und die Ironie ist die Art und Weise, die anderen zur Absagung des Scheinwissens und zur Annahme des Wissens zu bringen. Sokrates vollzieht nämlich seine reformatorische Thätigkeit gründlich und als einer von den grössten Pädagogen folgendermassen: er bringt in seinen Gesprächen die Mitunterredner bis dahin, einerseits einzusehen, dass sie auch nur ein angebliches

---

[1]) Plat. Apol. 33a: *ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην· εἰ δέ τίς μου λέγοντος καὶ τὰ ἐμαυτοῦ πράττοντος ἐπιθυμεῖ ἀκούειν .... οὐδενὶ πώποτ' ἐφθόνησα.*

[2]) Es kann nur folgendermassen verstanden werden: Sokrates, der sonst, wie man es aus seinem alltäglichen Leben schliessen kann, weiss, wie er zu seinem Wissen zu gelangen hatte, bleibt nicht ruhig zu Hause und schreibt nicht wie ein Platon Dialoge, ich meine, er entwickelt sein Wissen, wenigstens wo es möglich, nicht selbständig, sondern er will sich mit anderen unterreden. Ich führe als Beispiel die Ungerechtigkeit an: Sokrates brauchte, um diesen Begriff zu bestimmen, keinen weiteren Kreis von anderen Menschen, als nur sich selbst; er konnte für sich allein alle möglichen Fälle erwägen etc. etc. und dann den Schluss ziehen. Wir haben also in seinem gemeinschaftlichen Verfahren in erster Reihe seine reformatorische Tendenz zu erblicken, und es ist ganz sonderbar, dass Zeller in demselben vielmehr eine dem Sokrates „unentbehrliche Bedingung der Gedankenentwicklung" (II, 1. S. 106) erblicken will. Aber auch die Ironie spricht für meine und gegen die Auffassung Zellers dieser Unterredungen (s. o. im Text); somit ist es auch recht zutreffend, wenn dieses Verfahren von Platon in der Apologie als Menschenprüfung bestimmt wird; der Name Mäeutik giebt nur an, wie die Begriffe herausgelockt werden.

Digitized by Google

Wissen besassen und dann, indem er gleich nach jenem Falle das wahre Wissen nicht diktiert, sondern geradezu von den anderen als ihre eigene Meinung herauslockt, zuzugestehen, dass nichts anders übrig bleibt, als nur das neu gefundene als das wahre Wissen anzunehmen; und dieses Wissen ist doch schon auch Tugend.

So vollzieht sich nun die reformatorische Thätigkeit des Philosophen: er ist nicht der dogmatische Lehrer, sondern vielmehr nur der Pädagoge. Die Ironie ist nicht einfach „das dialektische oder kritische Moment des Sokratischen Verfahrens", wonach blos unter dem Versuche, das Wissen von den anderen herauszulocken, „auch ihnen ihr vermeintliches Wissen in der dialektischen Analyse ihrer Vorstellungen zerrinnt"[1]), sondern vielmehr eine Art der Konversation (wie Aristoteles erkannt hat), wie Sokrates mit Bewusstsein bestrebt ist, den Unterredner (wenn er wirklich nicht das wahre Wissen besitzt) fallen zu lassen, aber gewiss nicht, um sich daran zu belustigen, sondern nur, um ihn dadurch von seinem bisherigen Dafürhalten zu befreien und somit für die neue, d. i. die wahre Begriffsbestimmung zu gewinnen.

Diese doppelseitige Thätigkeit des grossen Pädagogen vollzieht sich förmlich in der Induktion. Indem er nämlich das objektive Wissen, also den Begriff einer Sache, eines Dings, zu bestimmen sucht, so liegt es auf der Hand, dass er immer genötigt wird, von den einzelnen, sogar den unmittelbar ihm zur Verfügung stehenden Thatsachen auszugehen[2]). Dass diese eigentlich wissenschaftliche Methode mit Sokrates erst nur anfängt und von einer allseitigen Beobachtung und Teilforschung, auf deren Grund die Induktion vollzogen werden soll, noch nicht die Rede sein kann, versteht sich von selbst. Sokrates geht vielmehr nicht nur von den Thatsachen des Alltagslebens, sondern auch von allgemein anerkannten Sätzen aus. Selbst seine Beweisführung vollzieht sich dadurch, dass er erst einen allgemeinen Begriff aufstellen lässt und sodann den vorliegenden Fall unter ihm subsumiert.

Das ist nun die Art und Weise, wie sich Sokrates mit anderen zusammen unterredet; was das Objekt dieser Unterredungen

---

[1]) Vgl. Zeller II, 1. S. 107f.

[2]) Arist. Metaph. XIII, 4. 1078b. 17. 27: s. S. 38, 1: ... *ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν .... δύο γάρ ἐστιν, ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.* Dass dies beides aber am Ende eins und dasselbe sind, giebt auch Aristoteles (Met. I, 6. 987b. 1) zu. M. vgl. darüber Näheres bei Zeller II. 1. S. 108ff.

Digitized by Google

sein kann, haben wir schon gefunden: nämlich das Wissen, und dieses ist die Tugend. Wir haben gesehen, wie diese notwendig für alle eine und dieselbe ist und (weil wo das Wissen, da notwendig vorwiegend auch die Tugend vorhanden ist) wie es besser ist, wissentlich untugendhaft zu handeln als unwissentlich. Fragen wir aber nunmehr nach dem Inhalte dieses Wissens, d. i. der Tugend näher, so vernehmen wir, es sei das Gute, d. i. das Nützliche; denn Sokrates erklärt sich von vornherein dafür, dass er weder ein Gutes an sich, d. i. ohne einen bestimmten Zweck kenne, noch ein solches begehre[1]). Nunmehr versucht er näher anzugeben, wozu denn eine Handlung, wenn sie tugendhaft sein soll, nützlich ist.

Sokrates bestimmt nämlich das Nützliche einerseits dadurch, dass er auf die Vorteile hinweist, welche aus der Übereinstimmung der Handlung mit den bestehenden Sitten hervorgehen, andererseits aber auch durch die Folgen der Handlung; gerät er nun aber durch die letztere Bestimmung mit den bestehenden Sitten in Konflikt[2]), so bringt er doch in der That den Inhalt der Sitte (wenn auch zeitgemäss einseitig hervorgehoben) zum Bewusstsein, indem er das „Nützlich" als nützlich für das „Edlere" im Menschen bestimmt. So erklärt er z. B. für gerecht die Übereinstimmung mit den bestehenden Gesetzen, und er ist auch der Meinung, dass was dem einen nützlich, einem anderen schädlich sein kann; er macht aber immerhin darauf aufmerksam, dass das Nützliche unabhängig von dem äusseren Verhalten des Menschen vielmehr durch das Verhalten der Seele bestimmt werden kann[3]).

Somit tritt nun durch die Philosophie ein Unterschied zwischen Seele und Körper an den Tag, wobei der ersteren grösserer Wert beigelegt wird und so wird auch in dem Begriffe der griechischen Tugend eine Seite entschieden hervorgehoben; sie war bis dahin sittengemäss eine Eigenschaft, welche religiös sanktioniert (Tugend)

---

[1]) Xen. Mem. IV, 6, 8f: *τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστιν ..... τὸ χρήσιμον ἄρα καλόν ἐστι* etc.; vgl. auch n. Anm.

[2]) Sokrates sagt sowohl: *φημὶ γὰρ ἐγὼ το νόμιμον δίκαιον εἶναι* und hält für *νόμιμον* doch nur die Handlung nach dem *νόμος* und dieser ist *ἃ οἱ πολῖται ..... συνθέμενοι, ἅ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι, ἐγράψαντο* (Mem. IV, 4, 12); als auch: (Mem. Men. III, 8, 1—7): *εἴ γ' ἐρωτᾷς με, εἰ τι ἀγαθὸν οἶδα, ὃ μηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν οὐτ' οἶδα ..... οὔτε δέομαι .....* (und nach der Frage Aristipps, ob er vielleicht damit sagt, als ob *καλά τε καὶ αἰσχρὰ τὰ αὐτὰ εἶναι*;) *καὶ νὴ Δία ἔγωγ' ..... ἀγαθά τε καὶ κακὰ ..... πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλά ἐστι, πρὸς ὃ ὂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρά, πρὸς ἃ ἂν κακῶς*; vgl. auch Mem. IV, 6, 8f.

[3]) Vgl. Zeller II, 1. S. 127 ff.

Digitized by Google

sich überhaupt auf die Wohlfahrt des Menschen bezog; jetzt mit der Trennung des Menschen in ein Edleres und Niedriges bezieht sie sich aber vorzugsweise auf die Seele. Sokrates will das äussere Wohlergehen bei Seite lassen und nur die innere Gesundheit ins Auge fassen; man kann sagen: Sokrates setzt, wenn er sich dessen auch nicht vollständig bewusst ist, an die Stelle des Diesseits und Jenseits nur das Jenseits, und er bezieht die Massregeln des richtigen Lebens nur auf dies letztere.

Hat nun aber selbst die Schülerschaft des Sokrates dadurch, dass sie dem Lehrer die Möglichkeit der Flucht aus dem Gefängnisse bot, sofort gezeigt, wie wenig man auf solche Tugendspekulationen acht gab, so ist doch wenigstens Sokrates seinerseits seiner Lehre treu geblieben. Wie er den gerechten als den gehorsamen gegen die Staatsgesetze angegeben hatte, so zieht er der Flucht aus dem Gefängnisse den Tod seiner Verurteilung gemäss vor und wird zum Märtyrer seiner Grundsätze.

Sokrates wurde nämlich im ersten Jahre nach der Wiederherstellung der Demokratie in Athen 399 v. Chr. vor Gericht gezogen. Hauptkläger war Meletus, Mitkläger Anytus, einer von den Wiederherstellern und Führern der atheniensischen Demokratie; man beschuldigte Sokrates dessen, dass er A) nicht an die Staatsgötter glaubt, sondern andere neue Dämonen einführt, und B) dass er die Jugend verdirbt. Sokrates begnügt sich dieser Klage gegenüber, nur in schlichter Weise den wahren Thatbestand seiner Thätigkeit während eines ganzen Menschenalters zu beschreiben und schliesslich sogar als Gegenleistung auf die Frage der Richter hin, was er für ein Strafmass verdiente, zu verlangen, auf Staatskosten im Prytaneum ernährt zu werden. Dieses herausfordernde und verspöttische Auftreten des Philosophen gegen das richterliche Urteil des suveränen Volkes von Athen verursachte aber nunmehr eben dies, dass der Antrag des Anklägers auf Todesstrafe angenommen wurde.[1]) Sokrates trank 30 Tage nach seiner Verurteilung den Giftbecher im Gefängnis[2]).

[1]) Sokrates konnte bekanntlich nach den Gesetzen Athens seine Strafe dadurch mildern, dass er sich für ein Exil von der Heimat oder für eine Geldstrafe hätte erklären wollen. Sokrates schlägt aber eine derartige Quasi-Begnadigung ab; denn er war persönlich von seiner Unschuld überzeugt, jeder Versuch aber dagegen, die beantragte Strafe zu mildern, bewiese unmittelbar nur soviel, als ob Sokrates in der That auch schuldig wäre; sonst vgl. auch Zeller.

[2]) Den Tag vorher vor seiner Verurteilung war die Delische Theorie

Digitized by Google

So starb der grosse Lebensreformator Athens. Er selber hatte gemeint, durch seinen Tod seine Lehre auch praktisch zu bestätigen. Die Freunde des Philosophen und die Nachwelt fast ganz hat in diesem Tode gleichsam eine Mordthat des atheniensischen Volkes und den ungerechten Tod eines sogenannten Heiligen zu erblicken geglaubt. Ist es denn aber auch in der That so?

Was Recht und somit Gerechtigkeit im objektiven Sinne sagen will, ja überhaupt ob es objektiv existiert, kann hier nicht erörtert werden[1]). Zum Glück hat aber auch keiner von den Verteidigern des Philosophen versucht, seine Unschuldigkeit aus dem sogenannten objektiven Rechtsbegriffe zu demonstrieren. Die Sokratische Verteidigung (wenigstens in den gesunden Forschungen, so insbesondere bei Zeller) dreht sich darum, wie sich die Sokratische Verurteilung zu dem wirklichen Athen dieser Zeit und unseren heutigen Rechtsbegriffen verhält.[2]) Werden nun aber dabei diese letzteren als „reiner" als jene des Altertums bezeichnet, so ist doch auch klar, dass das Wort „reiner" noch lange nicht die Bedeutung des „objektiven" hat und es steht jedem frei, je nach seinem Denkvermögen solche Prädikate zu gebrauchen oder wegzulassen. Versteht man aber darunter thatsächlich das Objektivsein in irgend einem Grade, so lässt man sich damit nur zu Schulden kommen, dass man mit einem Phantasma das wahre Verhalten der Menschen messen will[3]). Ich meinerseits gehe von dem eigenen Standpunkte des Sokrates aus, wonach Recht nur das geltende, positive Gesetz ist, und versuche die Klage gegen ihn in diesem Sinne gerecht zu beurteilen. Wir haben ja auch schon gefunden,

---

abgesandt und nach Athenischer Sitte sollte man zur Vollstreckung der Todesurteile abwarten, bis die Theorie zurückgekehrt war.

[1]) Vgl. meine Grundlegung etc. I, Die Rechtlichkeit, wo ein objektives Recht in Abrede gestellt wird.

[2]) So verfährt wenigstens Zeller, der, nachdem er die Sokratische Verurteilung innerlich gerechtfertigt hat, sodann sucht, ob dennoch dieses Urteil über Sokrates in der Zeit, in der es gefällt wird, angemessen sei und ob es auch von dem Standpunkte einer reineren Rechtauffassung überhaupt gebilligt werden kann. Ob das Zellersche Resultat richtig ist oder nicht, werde ich am Ende der Untersuchungen über diesen Prozess noch zu erwägen haben. Ich glaube aber, es wird auch hier sofort in dem Sinne ihm die Grundlage, somit auch sein Resultat entzogen und widerlegt, als man ja, wie ich zeige, nur ein positives Recht annehmen kann, wonach es unmöglich ist, einen Prozess, der in der früheren Vergangenheit vollzogen wurde, auf Grund eines heutigen Rechtes zu beurteilen. Vgl. auch die zwei nächsten Anm.

[3]) Vgl. o. Anm. 1.

Digitized by Google

wie diese Sokratische Anschauung die allgemein griechische war. Somit verurteile, event. verteidige ich Sokrates auf Grund seines eigenen Rechtsbegriffs, auf Grund desjenigen seines atheniensischen Volkes. Zu erwägen, wie wir diesen ganzen Prozess von unserem heutigen Standpunkte aus beurteilen können, ist in dem Sinne unsinnig, als ja der nämliche Fall unter den Bedingungen der heutigen gesellschaftlichen Einrichtungen unmöglich vorkommen kann. Wo er aber ungefähr ähnlich vorgekommen ist und noch vorkommt, wird er bekanntlich auch ungefähr ähnlich behandelt.[1])

Das ist mein Standpunkt, wonach nur in Betracht kommen kann, erstens, ob die Anschuldigungen gegen Sokrates ihn auch in der That treffen, und zweitens, ob dieselben im Sinne des atheniensischen Gesetzes zutreffend waren. Sokrates soll die Staatsgötter geleugnet haben und er verdirbt auch die Jugend. Es fragt sich nun, erstens, ob solche Anschuldigungen gerichtlich angezeigt werden konnten, und zweitens, ob dieselben auch thatsächlich Sokrates treffen. Alles weitere ergiebt sich daraus.

Wegen der Kürze meiner Betrachtungen vermeide ich besonders zu erwägen, ob die Klage gegen Sokrates einen persönlichen Charakter, d. h. eine persönliche Anfeindung des Philosophen von Seite der Ankläger und vielleicht sonst a. m. zur Voraussetzung haben kann, wie dies von den Forschern (besonders den älteren) dieses Prozesses mehr oder weniger ausdrücklich zur Geltung gebracht wurde. Dies ist von vornherein eben so gut möglich, wie auch der Umstand, dass die Sokratische Menschenprüfung seine persönliche Feinde in Athen vermehrt hatte;[2]) jedoch trägt die Klage gegen Sokrates von vornherein nicht den Charakter der Privatklage. Nunmehr bestimmen noch zwei andere staatliche Einrichtungen die Form dieser Klage; es kommt hier einer-

[1]) Ich mache nämlich hier auf die Notwendigkeit aller Ereignisse aufmerksam mit einem Beispiele: ein Sokrates konnte unmöglich aus den Zuständen der Kirchenherrschaft hervorgehen, wohl aber konnte daraus ein Giordano Bruno emporwachsen, und beide (wie denn sonst auch alle anderen Bewegungen dieser Zustände) können unmöglich heute vorkommen; d. h. sie treten wohl in verschiedenen Formen je nach dem Bedürfnisse der Gesellschaft auf, sie bleiben aber wegen der heutigen Grundlage der Gesellschaft unberücksichtigt. Jedoch um nur kurz anzugeben, wie weit diese letztere Bestimmung gültig ist, erinnere ich an die modernen Prozesse wegen Majestätsbeleidigung, Gotteslästerung etc. etc. an den immer noch missachteten Materialisten und insbesondere für die katholische Länder an die Exkommunikationen etc.

[2]) Eingehender bespricht dies alles Zeller, II, 1. S. 171 ff.

Digitized by Google

seits das solonische Gesetz in Betracht, wonach jedem Bürger die Befugnis zukommt, jeden wie in Privatangelegenheiten um so mehr in den staatlichen vor Gericht zu ziehen; dies rechtfertigt das Verfahren der Ankläger des Philosophen. Andererseits aber ist auch die Vermutung ausgeschlossen, dass etwa Sokrates blos wegen eines freimütigen Tadels und einer sehr freisinnigen Lehre vor Gericht gezogen wurde. Die Redefreiheit in Athen ist, wie wir schon gesehen haben, die grosse Errungenschaft des Bürgers, auf welche er, ähnlich wie auf seine marathonischen und sonstigen Helden stolz war, und von diesem Stolze war keiner ausgeschlossen. Somit ist es von vornherein klar, dass die Klage gegen Sokrates nur unter der Voraussetzung verstanden werden kann, dass er die bestehenden Gesetze mit Thaten angegriffen haben soll. Hier treten noch auch die Zeitverhältnisse hinzu, um die Wichtigkeit eines Prozesses in diesem Sinne zu bestimmen. Wir haben gefunden, dass die Klage gegen den Philosophen im ersten Jahre der Wiederherstellung der atheniensischen Demokratie durch Thrasybul, im Jahre 399 v. Chr., also selbstverständlichermassen im Jahre der grossen Anstrengung, des ersten grossen und noch warmen Eifers erhoben wird, der unmittelbar verlangt, gegen alle fremde, irgendwie feindliche, widerspenstige Elemente gründlich vorzugehen. Dies bestätigt auch der Umstand, dass der Ankläger Anytus einer von denen ist, welche dem Thrasybul zur Seite standen[1]), wenn wir auch von Meletus, dem Hauptankläger nichts Näheres wissen[2]). Kurzum: man kann sagen, der Prozess gegen Sokrates kann von vornherein nur staatlich und zwar demokratisch-staatlich sein; Sokrates wird im Grunde wegen Hochverrats angeklagt: er leugnet die Staatsgötter und verdirbt die Jugend, d. i. er lenkt sie gegen die bestehenden Sitten, gegen das bestehende, das demokratische Gesetz.

Nur so kann dieser Prozess aufgefasst werden, wie dies auch noch durch die weitere Erörterung der zwei Anschuldigungen gegen

[1]) Plat. Meno 90 a.; Lysias, adv. Dard. 8 f., adv. Agorat. 78; Isokr. adv. Callim. 23; vgl. auch Zeller II, 1, S. 176. Zeller macht nach der Platonischen Apologie (21 a) auch darauf aufmerksam, dass „auch seine Richter" „als Männer bezeichnet" werden, „die mit Thrasybul verbannt und zurückgekehrt waren.

[2]) Vgl. Zeller II, 1. S. 160[6]. Wer aber dieser Meletus auch gewesen sein mag, so lässt sich doch mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass er dem Anytus und überhaupt den Männern der neuwiederhergestellten Demokratie gleich gesinnt war.

Digitized by Google

Sokrates klar werden wird. Es handelt sich aber zuerst darum, ob jenes Urteil über Sokrates vielleicht speziell von den Anklägern gefällt wird, ob es nämlich eine blosse subjektive Meinung von Meletus und Anytus ist. Dass aber dies nicht der Fall ist, und dass man allgemein in Athen über den Philosophen so dachte, geht daraus hervor, dass wir sehen, wie Aristophanes ihn unter ganz denselben Zügen auf die Bühne bringt[1]). Seine Schilderung des Philosophen hat im Grunde nur einen politischen Charakter. Aristophanes ist ein Anhänger der alten guten Zeit und ganz durch den Gedanken beseelt, dieselbe einmal wiederherstellen zu können. Ob er es auch thatsächlich ist und ob seine Bemühung von Erfolg hätte sein können, kommt hier gewiss nicht in Betracht; er seinerseits findet aber, dass Sokrates durch seine Thätigkeit geradezu jene alte gute Zeit untergräbt, welche doch schliesslich wiederhergestellt zu haben jedenfalls der feste Glaube aller Anhänger der neuen Demokratie, also auch der Ankläger und der Richter des Sokrates war. Aristophanes beschuldigt Sokrates dessen, dass er die Volksgötter leugnet und dass er lehrt, wie man das Ungerechte durch die Redefertigkeit als gerecht kann erscheinen lassen[2]). Und diese beiden Momente führen auf Grund des atheniensischen Staatsrechtes auf eins und dasselbe hinaus, nämlich auf Hochverrat.

Hier entsteht nun folgendes Problem: dass weder in der Anklage noch in den Aristophanischen Beschuldigungen die Götter Athens als demokratische Götter bezeichnet werden, ändert an den obigen Auseinandersetzungen nichts. Es ist diese Verbindung der Götter mit der Demokratie so selbstverständlich, dass man

---

[1]) Dass Aristophanes in seiner Schilderung nur Sokrates ins Auge gefasst hatte und nicht auch andere nebenbei, zeigt Zeller trefflich; vgl. II, 1. S. 179.

[2]) Was Zeller als „Dreierlei" anführt, ist eben dieses Doppelte, was ich soeben angegeben habe: die „Beschäftigung mit unnützer physikalischer und dialektischer Grübelei" (V. 143—234, 636 ff. der Wolken) ist nichts besonderes, dessen der Dichter den Sokrates beschuldigt, sondern giebt nur eine allgemeine Charakteristik des Philosophen an. Die dialektische Grübelei ist ja in jener Sophistik des Rechtes (s. o.) enthalten und die physikalische Grübelei enthält nur ein Missverständnis des Dichters, und zwar ein solches, das sich auf Grund der Leugnung der Götter Athens gebildet hat, vermutlich nach Analogie der alten Philosophen; wir haben schon gesehen, wie diese ihre Lebens- und religiösen Anschauungen durch entsprechende physikalische zu begründen suchten.

Digitized by Google

bei klarem Verstande kaum etwas dagegen anwenden kann. Der Athener machte allerdings keinen bewussten Unterschied zwischen demokratischen und aristokratischen Göttern, aber es verstand sich gleichsam von selbst, dass die Staatsgötter, wenn sie überhaupt Staatsgötter sein sollten, nur die Götter der Demokratie sind.[1]) Das Volk von Athen machte seine Kämpfe gegen fremde Völker wie gegen die aristokratische Partei der Heimat selbst nach ihrem Ausgange immer nur von Gott abhängig; so folgt denn darauf auch, dass im Gefühl des Volkes diese Götter die Beschützer des demokratischen Staates waren, und die Leugnung derselben kommt mittelbar geradezu der Leugnung und Anfeindung der Heimat, d. i. des demokratischen Staates gleich und umgekehrt[2]).

Auf das Nämliche hin führt auch die Anschuldigung, dass Sokrates die Jugend verdirbt. Dies enthält in dem Sinne einen Hochverrat, als ja nach den Worten des Aristophanes, welche

[1]) Mir ist undenkbar, ob etwa der athenische Bürger, der sonst alle Ereignisse und alle seine Thaten auf Gott zurückführte, in dieser Hinsicht seine Götter über jede Partei hätte sein lassen können.

[2]) Ich erinnere hier an den Hermokopidenprozess (vgl. Curtius, Gr. Gesch. II): man weiss, wie der Frevel gegen die Götter geradezu als ein Angriff auf die demokratische Verfassung aufgefasst wurde. Ausserdem aber erwähne ich auch die Erscheinungen des heutigen Lebens hinsichtlich des Bandes zwischen Religion und Heimat, um meine Auffassung des Prozesses gegen Sokrates zu bestätigen. So denke man z. B. an die Gebete selbst christlicher Nationen vor der Schlacht, in welchen doch gewiss eine jede zu ihrem Gotte ruft, trotzdem doch bekanntlich alle christlichen Nationen nur einen Gott haben können. Ich mache meinerseits besonders auf eine Erscheinung unter den heutigen Griechen aufmerksam: auf die Frage hin, was bist Du (nämlich der Nationalität nach), antwortet der Grieche: χριστιανὸς (d. i. einfach Christ). Unter diesem Namen unterscheidet er sich nicht blos von Türken und Protestanten und den römischen Katholiken, sondern selbst auch von Russen. Er nennt sich selbst einen Christ und diese letzteren Russen. So eng ist das griechisch-katholische Christentum mit dem Griechentume als Nationalität verbunden, dass das Volk sich kaum einen mohammedanischen, ja römisch-katholischen oder protestantischen Griechen denken kann. Bekanntlich betet auch die Kirche dafür, dass Gott (und zwar der eigene Gott) dem Heere gegen alle Feinde des Vaterlandes zum Siege verhelfe.

Mit diesen Erscheinungen des heutigen nationalen Lebens glaube ich gezeigt zu haben, wie es ganz sonderbar ist, wenn Zeller die Klage gegen Sokrates wegen Leugnung der Staatsgötter gar nicht als eine Staatsangelegenheit betrachten will und nun sagt: Die Verbindung des Frevels gegen die Götter mit dem Angriffe auf die demokratische Verfassung war „weder notwendig, noch wird sie in der Klage gegen Sokrates behauptet" (II, 1. S. 178). Aus dem, was ich angeführt habe, erhellt sich, wie es nicht notwendig war, diese Verbindung besonders zu behaupten.

Digitized by Google

hier gleichsam als eine Erläuterung hinzukommen, diese Korruption darin besteht, dass Sokrates lehrt, wie man das Unrecht als Recht darstellen kann. Sokrates stand somit im Dienste einer Partei, welche die bestehende Ordnung anfeindete.

Ob dies alles in dieser Allgemeinheit gesagt Sokrates treffen kann oder nicht, werden wir gleich unten sehen, aber aus dem Besprochenen ergiebt sich, dass Sokrates wie in der Klage, so auch in der Meinung eines jeden Freundes der alten guten Zeit als ein, ja der gefährlichste Feind der Demokratie gestempelt war. Damit stimmt nun auch nicht nur der Umstand überein, dass man in der Anklage auch dies zur Geltung bringen will, dass Sokrates der Lehrer des Kritias war[1]), sondern auch das, was Anytus bei Platon gegen die Sophisten sagt. Denn es wurde auch Sokrates als ein, ja der gefährlichste Sophist betrachtet[2]).

Somit steht es nunmehr fest, dass Anytus und Meletus ganz im Sinne des athenischen Rechtes, ja ganz im Sinne der Sokratischen Auffassung des Gerechten handelten, indem sie ihn vor Gericht

---

[1]) Vgl. Xenoph. Mem. I, 2,12 Plat. Apol. 33a. Es ist auch ganz bezeichnend, dass Aeschines direkt sagt: ihr (die Athener) habt den Sophisten Sokrates getötet, weil er der Lehrer des Kritias war (vgl. adv. Tim. 173).

[2]) Menon 91 c. ff. Dass die Auffassung des Anytus von dem verderblichen Einflusse der Sophisten auf die Jugend sich, trotzdem dass es garnicht erwähnt wird, auf die bürgerliche Stellung der Jünglinge, also auf die Staatsangelegenheiten bezieht, versteht sich meiner Meinung nach von selbst. Anytus spricht von *λώβη* und *διαφθορὰ τῶν συγγιγνομένων* den Sophisten; aber wir haben doch im Früheren gefunden, wie der Grieche zwischen einem sogenannten sittlichen und einem politisch-tüchtigen Manne gar nicht unterschied. Dafür spricht nun auch dasjenige, worauf sich die Entrüstung des Anytus, dieses warmen Verfechters der väterlichen Sitte und der väterlichen Staatsordnung, bezieht; denn Sokrates hatte schon vorher die Aufgabe der Sophisten durch die Worte angegeben: sie lehren die Tugend, *ἢ οἱ ἄνθρωποι τάς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι καὶ τοὺς γονέας τοὺς αὑτῶν θεραπεύουσι καὶ πολίτας καὶ ξένους ὑποδέξασθαί τε καὶ ἀποπέμψαι ἐπίστανται ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ*. Das alles sind aber im Grunde nur politische Eigenschaften; denn selbst die Pflichten gegen die Eltern waren vom Staate bestimmt, und wer diese Pflichten nicht erfüllte, der machte sich gegen das Staatsgesetz beziehungsweise den Staat schuldig. Somit ist es klar, dass ich Zeller überhaupt nicht verstehen kann, wenn er sagt, „dass der Angriff gegen Sokrates speziell seinem politischen Glaubensbekenntnis, oder dass er allgemeiner seiner Denk- und Lehrweise im ganzen, in sittlicher, religiöser und politischer Hinsicht, gegolten habe". Zeller vergisst, dass es in Griechenland keine Sittlichkeit und keine Religion gab, welche mit dem Staate nicht identisch wäre.

Digitized by Google

zogen. Es fragt sich nunmehr, ob auch Sokrates in der That sich dessen schuldig gemacht hatte, was man von ihm aussagte.

Werfen wir nun einen Blick auf meine obige Darstellung der Lehre des Philosophen und auf seine sonstige Thätigkeit, so ist es klar, dass die erste Anschuldigung gegen ihn, als leugne er die Staatsgötter, von vornherein nichts Richtiges enthält; sie trifft bei Sokrates nicht zu. Wir haben sie somit entweder auf ein Missverständnis zurückzuführen, oder aber auch auf eine absichtliche Missdeutung des Dämoniums, damit der Erfolg der Klage sicherer sei. Denn wir wissen durch die bisherige Geschichte und sonst auch durch das heutige Verhalten der Völker, wie rasch sich eine Anklage wegen Gottlosigkeit etc. zu Gunsten des Anklägers entscheidet; und bei der Anklage gegen Sokrates kommt doch noch auch die spezielle Bedeutung in Betracht, die den Staatsgöttern beigelegt wird. Nun aber ganz und gar grundlos war die Klage wegen Götterleugnung und jene Missdeutung des Dämoniums gewiss auch nicht: wir haben schon gefunden, wie das Sokratische Dämonium für Sokrates in gewissem Sinne den gewöhnlichen Götterkultus zurückgedrängt hatte. Ausserdem fanden wir noch auch direkt, dass Sokrates in seinen Aeusserungen über die Götter so schwankte, dass er öfters dem heimatlichen Polytheismus den Monotheismus gern entgegenstellte. Aber fassen wir nunmehr den zweiten Teil der Anklage ins Auge.

Ich gehe über die Erklärung der möglichen Veranlassung des zweiten Teils der Klage durch äussere Umstände, nämlich über die Thatsache hinweg, dass fast alle Schüler des Philosophen von den aristokratischen Kreisen abstammen und sogar einige schlecht bezeugte Oligarchen waren[1]); denn es ist doch selbstverständlich, dass der Grieche, der schon von jeher κακοῦ κόρακος κακὸν ᾠόν (= des schlechtesten Meisters schlechter Schüler) zu sagen gewöhnt war, das Verhalten jener Schüler unmittelbar von der Lehre des Sokrates abhängig machen wird[2]). Ich fasse vielmehr nur seine

[1]) Vgl. Plat. Apol. 23c. Ausser Kritias und Alkybiades, werden auch Charmides (Xen. Hell. II, 4,19) und Xenophon namhaft; vgl. Forchhammer, Die Athener und Sokrates die Gesetzlichen und der Revolutionär S. 84f. Forchhammer erwähnt (S. 31f.) auch noch andere Freunde des Sokrates von der oligarchischen Partei, und wir werden auch noch bei Platon finden, wie dieser Philosoph nicht nur der Abkunft nach, sondern auch in der Begründung seines neuen Staates ein Aristokrat und ein Schüler des Sokrates war.

[2]) Wenn Xenophon (Mem. I. 1. S. 2) seinen Lehrer in dieser Beziehung so verteidigen will, dass er sagt: diese Schüler hätten ihre Schlechtigkeiten

Digitized by Google

Lehrthätigkeit als solche ins Auge. Hier spricht aber alles für die Ankläger: Sokrates tadelte nicht nur ausdrücklich die Grundbestimmungen der Demokratie[1]), sondern führte auch, wie wir schon gesehen haben, alles Recht und das Gute auf den Nutzen zurück und begünstigte somit den Ungehorsam gegen die Staatsgesetze[2]). Das ist aber auch der ärgste Hochverrat. Denn, wenn auch jener freimütige Tadel der bestehenden Einrichtungen, auf die Redefreiheit in Athen zurückgeführt, nicht anstössig erscheinen kann, so ist doch die sonstige Lehre des Philosophen im höchsten Sinne des Wortes staatsgefährlich: sie untergräbt die Achtung vor dem bestehenden Gesetze und führt auch indirekt zu der Oligarchie.

Diesem letzten Momente entspricht nun auch die Form der Anklage: Sokrates wird nicht direkt wegen Hochverrats belangt, sondern wegen Versuchs, wegen Vorbereitung desselben: er leugnet die Staatsgötter und verdirbt die Jugend. Nun war aber „nach den älteren griechischen Begriffen" „eine staatsgefährliche Lehre als ein Verbrechen gegen den Staat zu behandeln, und wenn der Bestrafte einem richterlichen Verbot zum Voraus den Gehorsam verweigerte, wie dies Sokrates gethan hat, konnte die Todesstrafe kaum ausbleiben"[3]). Somit ist es klar, dass sowohl die Anklage gegen den Philosophen als auch seine Verurteilung vollkommen gerecht sind, d. h. sie entsprechen vollkommen dem Athenischen Rechte, und das ist die Hauptsache. Aber sie waren sonst auch von dem Standpunkte des Sokrates aus betrachtet zu erwarten: wenn der gerechte Mann derjenige ist, der den vaterländischen Gesetzen unbedingten Gehorsam zollt, so war Sokrates selbst ein ungerechter Mann und es erwartete ihn notwendig die Strafe.

---

nicht von Sokrates gelernt, sondern sie wären erst entartet, nachdem sie sich von ihm trennten, so sagt er nichts. Ich bin nicht der Meinung, dass der Lehrer unbedingt für seine Schüler verantwortlich ist, aber es liegt doch auf der Hand, dass, wenn die Thaten der Schüler mit der Lehre des Lehrers in Einklang stehen, die Vermutung nahe liegt, diese Lehre habe diese Schüler dahin gebracht (wir hätten gesagt: diese Lehre habe die natürliche Neigung der betreffenden Schüler befördert).

[1]) So wenn er (Mem. I. 2. 9) die Beamtenwahl durch Los missbilligt und direkt die Versammlungen in Pnyx und im Theater am schlechtesten beurteilt (vgl. Men. III. 7).

[2]) Vgl. S. 245 Anmerk. 2.

[3]) Zeller, II, 1. 8. 192.

Digitized by Google

B. Der Kampf der wirtschaftlichen (politischen) Parteien und ihre Lebensauffassung.

Es ist eine ganz unnützliche Frage, zu entscheiden, ob allein Sokrates von dem Sinne der altväterischen Gesetze abgewichen war, oder ob daran auch seine Richter und überhaupt das ganze damalige Athen schuld war. Gewiss war auch Aristophanes, trotz seiner Schwärmerei für das Alte, ebensowenig altväterisch gesinnt, wie Sokrates; er ist ebensogut ein Sophist, wie der letztere[1]) und wie das ganze damalige Athen, wie wir bereits sahen: demnach ist es auch ganz richtig, in der Verurteilung des Sokrates den Akt zu erblicken, wie Athen in seiner Person sich selbst verurteilt. Aber es handelt sich hier gewiss nicht darum. In der ersten Wärme der Wiederherstellung der Demokratie meinten alle im altväterischen Sinne zu handeln, und Thrasybul und sein Gefolge handelten auch ganz gewiss in diesem Sinne; überdies kommt hier nur die Frage in Betracht, ob die Klage gegen Sokrates und das gefällte Urteil über ihn gerecht, d. i. dem Attischen Rechte entsprechend war oder nicht; wir haben diese Frage schon bejahen müssen[2]). Es kommt nicht darauf an, ob Sokrates bei Gelegenheit seine bürgerlichen Pflichten in dem Sinne erfüllte, dass er im Namen des Rechtes, aber nicht zu Gunsten einer gewissen Partei aufgetreten ist[3]); sein bürgerlicher Charakter war

---

[1]) Vgl. Droysen Aristoph. Werk. 2. Aufl. I. 174f. auch hier oben S. 217.

[2]) Dass Zeller (II, 1. S. 192ff.) aus dem Grunde, weil auch die Richter nicht schuldlos gewesen sein mögen, für Sokrates Partei nimmt, ist überhaupt wertlos zu erwähnen; oder soll man die allermeisten Fälle auch der heutigen Prozesse und die Verurteilung von manchem Schuldigen verurteilen, weil etwa auch die Richter vielleicht ein ähnliches Leben führen oder geführt haben?

[3]) Ich erinnere bloss, wie Sokrates für die arginusischen Sieger aufgetreten war, wie er gegen einen nach der Auffassung des Philosophen ungerechten Befehl der 30 Tyrannen protestierte und wie er schliesslich auch seine Flucht aus dem Gefängnisse nicht gebilligt hatte. Daraus aber abzuleiten, dass Sokrates „seine Bürperpflichten in musterhafter Weise erfüllt" „und die Staatgesetze nie übertreten" hatte, wie Zeller es thut (II, 1. S. 187), ist sehr einseitig. Zeller muss notwendig diese äussere Seite der Gesetzerfüllung noch damit ergänzen, dass Sokrates auch „als seine entschiedene Überzeugung" aussprach, „dass der Mensch für den Staat leben und den Gesetzen gehorchen müsse". Aber dieser Satz ist nicht nur schon an sich nicht ganz richtig, insofern ja Sokrates auch das Recht von dem Nützlichen abhängig gemacht hatte (s. o.), sondern auch macht sich selbst Zeller der Inkonsequenz schuldig,

Digitized by Google

nicht jener, wie er nach der altväterischen Gesinnung sein sollte. Konnte man auch gewiss nicht mit Bestimmtheit sagen, was von alle dem, was Sokrates fast sich selbst inkonsequent immer von neuem sich ersann, das eigentlich Sokratische sein sollte, so war jedoch auch kein einziges Stück seiner Lehre von den Bedingungen des modernen Lebens in Athen frei. Vielmehr war seine Lehre der Brennpunkt, in dem sich alle Lebensverhältnisse vertreten liessen, nur nicht auch diejenigen der Vergangenheit, nämlich der Zeit der Jugendjahre des Philosophen, die doch gewiss denselben angespornt hatten, als Reformator der Lebensführungsweise seiner Heimat aufzutreten. Für uns als objektive Beobachter der Ereignisse versteht sich von selbst, dass, wenn Sokrates thatsächlich jene altväterliche Lebensführung hätte erneuern können, es nur ein Anachronismus sein würde. Solche Anachronismen begeht man aber gewöhnlich nur in Worten, nicht in Thaten. Die Vergangenheit stand unter anderen Lebensbedingungen und sie war schon längst, nämlich sobald als die Lebensbedingungen, wenn auch nur nach einem Jota, anders geworden waren, untergegangen, um nie wieder zurückzukehren. Und die gesellschaftlichen Verhältnisse des Zeitalters nach dem Tode des Perikles stellten keine blosse Nuance jenes altväterischen Lebens dar; jetzt war vielmehr die Zeit angekommen, welche die Reformatoren und die reformatorische Tendenz begünstigt. Aber Sokrates war noch nicht der Mann, der die Gesellschaft umgestalten sollte: Athen brauchte noch keine äussere Hilfe; es hatte noch Material und Kräfte genug, um einen inneren Gährungsprozess durchzumachen. Die Abweichung von den altväterischen Sitten und die sogenannte Entartung der jüngeren Generation war nicht eine derartige, wo man, gegen das eigene Verhalten misstrauisch, die Hände in den Schoss legt und dem ersten besten, der jedem aus der Seele spricht, günstiges Gehör schenkt[1]); nein! so waren die Verhältnisse in Athen noch

---

indem er ja sonst ganz richtig annimmt, dass Sokrates eine staatsgefährliche Lehre vortrug, welche als Verbrechen gegen den Staat betrachtet werden musste (II, 1. S. 192, vgl. oben S. 246 die Zitate). Gesetzt nun dies, so verstehe ich Zeller absolut nicht mehr, wenn er sagt: „sein bürgerlicher Charakter ist rein, und eines Verbrechens gegen den Staat war er nach attischem Rechte nicht schuldig"! (II, 1. S. 188.)

[1]) Zum Verständnis dieser Worte denke man an Pythagoras; wir wissen bereits, wie es ihm unmöglich war, seine reformatorische Thätigkeit in seiner Heimat durchzusetzen; es half sogar nichts, dass dieselbe sogar auch in religiösem Sinne auftrat. Ebenso verhält es sich auch mit der Xeno-

Digitized by Google

nicht; hier befleissigte man sich vielmehr, das eigene Lebensverhalten als das einzig richtige vorzutragen. Das jüngere Athen war allerdings entartet, d. h. von der Lebensführung der Ahnen abgewichen; aber in diesem Momente, wo aus dem neuen Leben der Kontrast mit dem früheren Zustande klarer und klarer hervorging, hatte man doch auch noch die Kraft, nicht zu verzweifeln, sondern sich über das objektiv Richtige, wenn es existierte, klar werden zu wollen. Allerdings war dabei das Resultat negativ: es galt einem jeden das eigene Verfahren als das objektive, und was auch Sokrates als solches bestimmt lehren wollte, war nur die Bejahung und Anerkennung der Notwendigkeit von allem Bestehenden[1]).

Dies ist nun gewiss auch ein grosses Verdienst des Sokrates, allerdings wenn eine unbewusste That jemandem zum Verdienst gerechnet werden kann. Aber dies zeigt auch unmittelbar, wie wenig die Sokratische Reformationstendenz einen thatsächlichen reformatorischen Inhalt besass; sie war vielmehr aus den verschiedenartigsten Elementen zusammengesetzt und es waren nicht bloss die Aristokraten und nicht bloss die Proletarier, sondern selbst die lebenslustigen Jungen Athens fest davon überzeugt, einen Mann, wie Sokrates, für sich gewonnen zu haben: so

---

phanischen Lehre. Eine Reformation wird, wie gesagt, nur da vollzogen, wo man nunmehr nicht einmal das eigene Leben rechtfertigen kann, aber nicht da, wo noch Kraft und Mut genug vorhanden sind, den fremden Vorschriften Widerstand zu leisten und das eigene zu behaupten: der erstere Zustand ist da vorhanden, wo die Allgemeinheit gleichsam notwendig das Leben führt, das sie führt, trotzdem dass sie sich nach etwas anderem sehnt. Das ist der Zustand der Gesellschaft in dem Augenblicke, wo Christus und wo Luther auftritt, um von den heutigen vielköpfigen Bewegungen nicht zu reden.

[1]) Dies meine ich folgendermassen: ich habe schon gezeigt, wie Sokrates einesteils durch die bestehenden, anderenteils durch die Lebensverhältnisse der alten guten Zeit bestimmt war; wir haben auch gefunden, wie diese letztere auch noch andere Anhänger hatte, und es kommt gewiss nicht in Betracht, ob diese letzteren Schwärmer nur schwärmten oder aber auch thatsächliche Anhänger jener altväterischen Zustände waren. Man fasse nunmehr die Lehre Sokrates' in ihrem ganzen Umfange ins Auge, um sich über die Wahrheit des obigen Wortes klar zu werden. Sokrates wollte ursprünglich seinerseits nur die objektive, wahre Tugend ausfindig machen; indem er aber das Recht und das Gute einerseits auf das Gesetzliche, andererseits auf das Nützliche zurückführte, so hat er bloss beide bestehenden Lebensauffassungen und -Richtungen lose und nebeneinander in seine Lehre aufgenommen, als hätte er somit uns von der Notwendigkeit, also auch Richtigkeit dieses Bestehenden berichten wollen.

Digitized by Google

meinte der proletarische Kynismus, der hedonistische Kyrenaiker, und intensiver der (angeblich) altväterisch gesinnte und aristokratische Xenophon und Platon im Sinne des Sokrates zu sprechen.

Es machte sich der allgemeine Zug der Zeit bei allen diesen auch in dem Sinne geltend, dass sie bemüht sind, mehr oder weniger je nach den eigenen Kräften die vielköpfige Lehre des Meisters auch dialektisch und zwar mehr oder weniger sophistisch-dialektisch in Schutz zu nehmen; die jüngere Generation als Sophistik des Lebens setzt sich durch, und alle erwähnten Schüler des Sokrates sind ebenso gut Sophisten, wie der Lehrer selbst und wie Aristophanes selbst, dieser ausgesprochene Feind der Sophisten[1]).

a. Die Partei der Reichen und ihre Lebensauffassung.

Es ist nicht davon die Rede, ob es vorgekommen sei, dass Männer von höheren wirtschaftlichen Klassen sich geradezu an dem Schicksal der niederen beteiligten, und diese letzteren in Schutz genommen haben. Hier kommt vielmehr in Betracht, wie die Klassen im ganzen und grossen sich das Leben denken.

In der Person des Aristippus haben wir es nun mit einem reichen, von Jugend an verwöhnten Manne aus Kyrene zu thun. Was er selbst war, kann unmöglich mit einem Wort angegeben werden: er ist der Lebemann, der nicht blos bequem, sondern geradezu üppig leben will[2]), an den kostbaren Schmucksachen und

---

[1]) Wenn Aristophanes nach Zellers Auffassung desshalb seinerseits auch ein Sophist ist, weil er die Neuerungen der jüngeren Generation „eben nur im Geist und mit den Mitteln dieser Zeit zu bekämpfen" weiss (II, 1. S. 175), weil er ebenso gut ein Demagog und Sykophant ist, wie alle anderen (S. 25), oder nach meiner Auffassung nur deshalb, weil er eine eigene Auffassung des Lebens um jeden Preis und durch alle möglichen Mittel verfechten will (s. o. S. 00), so ist es doch klar, dass nicht minder als er auch Platon ein Sophist ist: sein Verfahren ist ganz dasjenige eines Aristophanes. Platon arbeitet ja seinerseits auch nur im Dienste seiner Auffassung des Lebens und zwar wie die jüngere Generation mit allen möglichen Mitteln, ohne sich sogar vor seinem „höchsten Gute" zu schämen, indem er die Sophisten so arg verleumdet. Ich werde das noch später zu zeigen haben.

[2]) Xenoph. Mem. II, 1, 1 sagt von Aristippus: *ἀκολαστοτέρως ἔχοντα πρὸς τὰ τοιαῦτα* (nämlich *πρὸς ἐπιθυμίαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου* etc.). Er will, sagt er selbst (§ 9), *ᾗ ῥᾷστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν.* Vgl.

Digitized by Google

Kleidern und Salben[1]) eine besondere Freude hat, und der noch gern isst und trinkt und gern bei Hetären schwelgt. Selbst an dem Tage, in welchem sein Lehrer im Gefängnisse den Giftbecher trank, freute er sich in der üppigen Insel Aegina mit Hetären und verschmähte er es auch nicht, sodann jedes Jahr mit der schönen Lais zusammen hinzufahren[2]). Dass diese Züge des Aristippischen Lebens nicht erst in Athen durch den Verkehr mit der jüngeren Generation erworben sein können, ist vielleicht daraus ersichtlich, dass die Heimat des Philosophen, also Kyrene selber, in dieser Zeit für ihren Reichtum und ihre Bildung berühmt war[3]).

Was aus einem solchen Lebemanne, der doch gewiss nicht der einzige in seiner Art ist und für uns nur als die Verkörperung gewisser Lebensverhältnisse in Betracht kommt, — was nun aus ihm werden könnte, das ist schon aus ihm geworden. Er weiss, die Sokratische Lehre ganz geschickt für sich zu gewinnen; es war gleichsam so, als ob Sokrates entweder dasselbe Leben geführt oder aber in der Person des Aristippus philosophiert hätte. Jedoch haben wir schon gesehen, wie dieser Inhalt der Philosophie des Meisters verursacht wurde. Aber Aristippus seinerseits hatte auch schon früher die Gelegenheit nicht versäumt, seine Lebensführung im Sinne der jüngeren Generation Athens, im Sinne der Sophistik des Lebens in Schutz zu nehmen[4]); diese Richtung war ja ganz gewiss auch in seiner Heimat vertreten und bekannt. Und wenn er lieber heimatlos herumziehen will und in der Anerkennung, dass das Geld grossen Wert für das Leben besitzt,

---

auch ebd. 15: *τίς γαρ ἂν ἐθέλοι ἀνθρωπον ἐν οἰκίᾳ ἔχειν πονεῖν μὲν μηδὲν ἐθέλοντα, τῇ δὲ πολυτελεστάτῃ διαίτῃ χαίροντα*; —

[1]) Vgl. v. Stein, De philosophia Cyrenaica Part. prior, de vita Aristippi (Gött. 1855.)

[2]) Vgl. S. 250 Anmerk. 2; ausführlicher vgl. m. bei Zeller II, 1. S. 291,2 und insbesondere die Nachweisungen in S. 311, 5 u. 6.

[3]) Darüber vgl. m. bei Thrige, Res Cyrenensium 191f. 340f. 354f.

[4]) Ich mache hier auf die Vermutung Zellers aufmerksam, die ich mit ihm teilen möchte; durch meine Darstellung wird es sogar wahrscheinlicher, dass Kyrene mit der sogenannten Sophistik bekannt war; sie war ja zu dem Punkte gelangt, ein ähnliches Verhältnis zu begünstigen, was in Athen seit dem Tode Perikles das herrschende war. Es ist nun auch möglich, dass auch die parallele Erscheinung dieses Lebens auf geistigem Gebiete von Athen nach Kyrene vielleicht durch jene Lehrer dieser Zeit, die sogenannten Sophisten, übergeführt wurde (vgl. Zeller II, 1. S. 290[1]).

Digitized by Google

für seine Lehrthätigkeit, nachdem er als Lehrer aufgetreten war, Bezahlung verlangte, so ist doch dies selbstverständlichermassen die schnurgerade Konsequenz seiner Lebensauffassung, d. i. seiner Lebensführung[1]).

Es kommt ja alles schliesslich nur darauf an, dass der Mensch glücklich werde; das ist der Hauptgedanke des Aristippus. Was zu dieser Glückseligkeit nicht das seinige beiträgt, ist nichts, ist verwerflich; d. i. über die Dinge entscheidet ihre Teilnahme an der Herbeiführung der Glückseligkeit oder ihr Widerstand dagegen: dienen sie als Mittel zu derselben, so sind sie gut, dienen sie nicht dazu, sind sie aber auch nicht die Ursache des Gegenteils derselben, so sind sie weder gut noch schlecht[2]). Glückseligkeit ist nämlich nach Aristippus der Zustand des Lebens im vollen Besitze der Lust, welche, mag sie körperlich oder auch geistig heissen, immer auf eine körperliche Empfindung zurückgeführt werden kann[3]). Somit ist nun die Lust mit dem Angenehmen identisch und beide fallen mit dem Guten zusammen und ebenso verhält es sich auch mit der Unlust, dem Unangenehmen und dem Schlechten[4]).

---

[1]) Bei Xenoph. Mem. II, 1. 13 sagt er von sich: *οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι.* Für die Bezahlung seiner Vorträge vgl. m. bei Zeller II, 1. S. 290[5] u. 291[1]. Diese Bezahlung versteht sich von selbst; er betrachtete ja das Geld als Mittel zu einer üppigen Lebensführung, sodass er deshalb sogar Dionys schmeichelte (vgl. Diog. II, 67, 73, 82 etc.). Aristippus ist der Meinung, je mehr man besitze, um so besser es sei, indem ja der Reichtum nicht den grossen Schuhen ähnlich ist, wie er diesen Vergleich gebraucht.

[2]) Diog. 87: *ἡδονὴν . . . . ἣν καὶ τέλος εἶναι*, 88: *ἡ ἡδονὴ δὲ αὐτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν*; sonst vgl. m. Zeller II, 1. S. 298[1], wo er verschiedene Platonische Stellen auf Aristippus bezieht. Hierher gehört auch, was Aristot. Metaph. III, 2. 996a, 32 von ihm erwähnt: *ὥστε διὰ ταῦτα τῶν σοφιστῶν τινες οἷον Ἀρίστιππος προεπιλάκιζον αὐτὰς* (sc. *τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας*)· *ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις τέχναις καὶ ταῖς βαναύσοις, οἷον τεκτονικῇ καὶ σκυτικῇ, διότι βέλτιον ἢ χεῖρον λέγεσθαι πάντα, τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐδένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν* — eine Stelle, wo auch angegeben wird, wie Aristippus alles gering schätzte, was nicht Lust gewährte; vgl. auch Anm. 4.

[3]) Wenn ich die Glückseligkeit so definiere, so thue ich es, um nicht demselben Fehler zu verfallen, wie Diog. 87f., wenn er meint, nach Arist. *τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν*, weil er ja die *εὐδαιμονίαν* als *τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα* annimmt; dieses letztere ist aber nur seine Meinung. Ueber die geistigen Lüste nach der Annahme des Kyreniker vgl. bei Zeller II, 1. S. 307f.

[4]) Sext. Math. VII, 199: *τὰ μὲν ἀλγεινὰ κακά φασιν εἶναι, ὧν τέλος ἀλγηδών, τὰ δὲ ἡδέα ἀγαθά, ἅν τέλος ἐστὶν ἀδιάψευστος ἡδονή, τὰ δὲ μεταξὺ οὔτε*

Digitized by Google

Jedoch lässt es sich unser Philosoph angelegen sein, vor der Übertreibung zu warnen: man darf nicht für die Lust allein toll sein, ohne berücksichtigen zu wollen, unter welchen Verhältnissen sie verursacht wird. Kein Missverständnis! es handelt sich nicht um die Lust an und für sich, sondern um die Glückseligkeit. Gewiss kann Aristippus nicht annehmen, dass man auch darauf Acht geben soll, dass auch die Vergangenheit und die Zukunft für die Gegenwart noch Lustmomente bieten; aber er meint doch ganz vernünftig, dass man keine Handlung begehen darf, welche zwar eine gewisse Lust gewährt, aber auch die Ursache eines noch grösseren Schmerzes werden kann: einen Unterschied zwischen Lust und Lust zwar der Qualität nach giebt es nicht, wohl aber einen solchen der Quantität nach[1]). Somit versteht sich von selbst, dass die Einsicht als Hilfsmittel zu einem angenehmen Leben von grossem Werte ist; sie ist es ja auch, welche uns innerhalb des Genusses auch über den Genuss selbst Herr sein lässt[2]).

So denkt Tag für Tag der glückliche Mann, der Mann des Reichtums und der begünstigten gesellschaftlichen Verhältnisse und so denkt auch notwendig unser Aristippus. Aber inwieweit er sich damit auch zu der Sokratischen Schule bekennen konnte, kam für ihn gewiss nicht in Betracht; es liegt doch aber auch auf der Hand, dass nichtsdestoweniger eine gewisse Anregung durch Sokrates bei dem jungen talentvollen Manne thatsächlich zu entdecken ist. Es hatte ja auch Sokrates das Gute auf das

---

ἀγαθα οὐτε κακά, ὧν τέλος τὸ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν, ὅπερ πάθος ἐστὶ μεταξὺ ἡδονῆς καὶ ἀλγηδόνος.

[1]) Ich zitiere hier, was Zeller aus Aelian V. H. XIV, 6 anführt: *πάνυ σφόδρα ἐρρωμένως ἐκεῖνα λέγειν ὁ Ἀρίστιππος, παρεγγυῶν, μήτε τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν, μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν· εὐθυμίας γὰρ δεῖγμα τὸ τοιοῦτο καὶ ἄλεω διανοίας ἀπόδειξις· προσέταττε δὲ ἐφ' ἡμέρᾳ τὴν γνώμην ἔχειν καὶ αὖ πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ' ἐκείνῳ τῷ μέρει καθ' ὃ ἕκαστος ἢ πράττει τι ἢ ἐννοεῖ. μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρὸν μήτε δὲ τὸ φθάνον μήτε τὸ προσδοκώμενον· τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι εἰπερ ἔσται.* Ueber die Aehnlichkeit und den Unterschied unter den Lüsten vgl. Diog. 87: *μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι.* vgl. auch ebd. 93 und 90.

[2]) So bemerkt Diog 91 ganz richtig: *τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' αὐτὴν δὲ αἱρετὴν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα*, und diese letzteren sind, dass der Weise beherrscht, nie beherrscht wird, wie er selbst von sich wegen seines Verhältnisses zu Lais sagte: *ἔχω οὐκ ἔχομαι*: vgl. auch Diog. II, 91. In diesem Sinne hat Aristippus wohl auch die Ausbildung des Geistes empfohlen und die Philosophie als den Führer des wahren menschlichen Lebens bezeichnen wollen; vgl. Diog. II.

Digitized by Google

Nützliche zurückgeführt. Sonst ist es unmöglich und es wäre doch auch arg, zu wollen, dass der Schüler dem Lehrer Schritt für Schritt folge[1]). Wie denn die Verhältnisse der Gesellschaft nicht immer dieselben bleiben und, wie schon gesagt, wie alle Schüler gewiss nicht derselben wirtschaftlichen Klasse angehörten, so war es schon an sich notwendig, dass Aristippus an der Ausbildung der Lehre des Meisters arbeite und zwar so, wie es die neu auftretenden Verhältnisse und seine persönliche Lage verlangten.

Hier kommt nunmehr auch die Begründung der Aristippischen Lehre in Betracht. Mit dem alten metaphysischen Hange zu der Begründung der Lebensauffassung hatte man schon genug gehabt; es war ja auch die Zeit eine andere geworden; jetzt verlangte man, dass man die Eigenart der Lebensführung durch die Redefertigkeit in Schutz nehme, und auch Sokrates hatte diesem Zeitbedürfnisse in dem Sinne gerecht werden wollen, dass er ausschliesslich die Begriffsbestimmung zu Hülfe gerufen hatte. Sokrates versuchte nichtsdestoweniger, seine Auffassung der Tugend thatsächlich dadurch zu rechtfertigen, dass er ihr Wesen im letzten Grunde auf das Schicksal der Seele bezog[2]). So hatte er in Wirklichkeit einen Schritt weiter zurück zu dem alten metaphysicierenden und Weltsysteme entwerfenden Hange gemacht[3]). Aristippus war aber nur möglich, die Beweisführung für seine Lebensauffassung und die Begründung derselben in ganz modernem Sinne zu versuchen. Er ist ja auch im vollen Sinne des Wortes Mitglied der Gesellschaft von der jüngeren, sophistischen Generation.

---

[1]) Vgl. weiter unten S. 266 über das Verhältnis der sogenannten Schüler des Sokrates zu diesem Lehrer; die hergebrachte, in der Geschichte der Philosophie eingebürgerte Bezeichnung dieser Schüler als vollkommene und unvollkommene Sokratiker — besagt durchaus nichts Richtiges.

[2]) Vgl. oben S. 237.

[3]) Wir haben ja schon gesehen, dass die ältere Philosophie ganz dasselbe machte; denn sie versuchte ja immer und immer wieder die jedesmalige Lebensauffassung durch ein Weltbild als Weltgesetz darzustellen. Wie nahe das Sokratische Verfahren der alten Metaphysik (d. i. eigentlich Physik) stand, zeigt schon Platon. Aristippus aber verzichtet mit der modernen, sophistischen Tendenz auf eine derartige Begründung der eigenen Lebensauffassung. Wenn nun Zeller ihm vorwirft: „die wissenschaftlichen Überzeugungen und das wissenschaftliche Streben des Sokrates hat er freilich nicht geteilt", so verstehe ich ihn zur Hälfte nicht; denn, dass das Sokratische Verfahren wenigstens der Form und der Tendenz nach rein wissenschaftlich war, haben wir schon gesehen, und ich habe dort darauf aufmerksam gemacht, wie durch

Digitized by Google

Was die Rechtfertigung seiner Lebensführung und Lebensauffassung anbelangt, so vollzieht sie Aristippus dadurch, dass er sich auf den Protagoreischen Standpunkt stellt, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei. Wir wissen, meint Aristippus, von allen Dingen nur so viel, als uns durch unsere Empfindung gegeben ist. Wir wissen also eigentlich nur von unseren Empfindungen etwas; denn es liegt doch am Tage, dass wir die Dinge selbst nie erkennen können, weil ja unsere Empfindung je nach den Umständen und je nach der Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge immer wechselt. Gesetzt nun dies und fassen wir noch ins Auge, dass die Empfindung nur ein persönlicher Zustand ist, so versteht sich von selbst, dass dieselbe auch der einzige Massstab ist, um den Wert unserer Handlungen zu beurteilen und sie zu bestimmen. „Was unserer Empfindung am meisten zusagt", das wird auch das beste für uns sein[1]). Auf die Frage hin, wie das Gefühl der Lust und des Schmerzes entstehen mögen, antwortet Aristippus: die Empfindung besteht in einer Bewegung des Empfindenden; ist nun diese Bewegung sanft, so entsteht das Gefühl der Lust, ist sie rauh und stürmisch, so hat man das Gefühl des Schmerzes, der Unlust. Es giebt auch einen Zustand, wo man eben weder Lust noch Unlust empfindet. Aristippus legt den Schlussstein seiner Lehre damit, dass er das Streben nach Lust empfiehlt; er weist darauf hin, wie die ganze Natur die Lust als das Höchste begehrt, und er betrachtet es seinerseits als eine Verkehrtheit, dieselbe vermeiden zu wollen[2]).

Sokrates zum ersten Male die Wissenschaftlichkeit entsteht; nichtsdestoweniger ist aber auch das Verfahren des Aristippus wissenschaftlich: er untersucht seinerseits auch, was Lust ist, und giebt auch an, warum seine Lebensauffassung richtig sein kann. Was sollen aber sodann „die wissenschaftlichen Ueberzeugungen" heissen? Aber auch die Gegenüberstellung von Sokrates und Aristippus in der Art: „während jener einen neuen Standpunkt und eine neue Methode des Erkennens begründet, will dieser von keiner Untersuchung etwas wissen, die nicht unmittelbar einem praktischen Zwecke dient", ist nicht richtig; ohne in Abrede zu stellen, dass Sokrates eine neue Methode begründet hat (s. o.), habe ich schon gegen Zeller bewiesen, dass es eie leeres Wort ist, zu meinen, dass Sokrates um des Wissens willen Wissen trieb. Das Wissen sowohl bei Aristippus als auch bei Sokrates hat nur den Wert, dass es einem praktischen Zwecke dient (vgl. Zeller II, 1. 319 f.).

[1]) Vgl. Zeller II, 1. S. 298 ff., für das weitere vgl. daselbst S. 302 ff.

[2]) Vgl. Diog. 87. 88. In 89 wird von Aristippus gesagt: *δύνασθαι δέ φασι καὶ τὴν ἡδονήν τινας μὴ αἱρεῖσθαι κατὰ διαστροφήν.*

Digitized by Google

Das ist die Lebensauffassung unseres Kyrenaikers; mit zwei Worten wiederholt, sie beruht auf dem Grundsatze, dass man die Gegenwart geniessen soll. Dass nur eine derartige Bestimmung der Lebensfrage ein reicher und von den Verhältnissen begünstigter Mann bewillkommnen konnte, liegt klar zu Tage. Was konnte man aber aus jenem Grundsatze machen, wenn nun einmal diese Verhältnisse jemandem nicht günstig gestimmt waren? Auf die Glückseligkeit zu verzichten ist dem Menschen nicht gegeben; diese Verzichtleistung forderten ja auch die bestehenden Verhältnisse noch nicht: die Glückseligkeit bezog sich immer noch auf das Wohlergehen des Lebens, und eine verzweifelte Vermutung, sie auf einen anderen, einen sogenannten höheren Zustand des Menschen zu beziehen, war noch nicht (wenigstens deutlich noch nicht) aufgetaucht [1]); die Mittel zur Verwirklichung der bisherigen Auffassung der Glückseligkeit waren noch nicht alle aufgegeben. Die jüngere, sophistisch gescholtene Generation Athens war genötigt, dem eigenen Lebensdrange auf dem Wege der Verachtung aller konventionellen Stände der bisherigen gesellschaftlichen Ordnung zu helfen; und wurde auch Aristippus von vornherein zum Ratgeber der Begüterten und von dem Schicksale Begünstigten, so sprachen doch die Verhältnisse Athens in ihrer weiteren Entwicklung dafür, wie wenig einerseits man sich auf das heutige Wohl verlassen konnte, wie wechselvoll das Schicksal heranbricht, und andererseits wie wenig es dem Unbemittelten gelingen würde, seine Glückseligkeit immerfort auf dem Wege zu suchen, dass er fortwährend die Begüterten massregelt.

b. Die Partei der Proletarier und ihre Lebensauffassung.

Athens, wie denn auch des ganzen Griechenlands, wirtschaftliche Verhältnisse wurden von Tag zu Tag immer schlimmer und schlimmer. Der peloponnesische Krieg vernichtete den Armen und verarmte den Reichen [2]), das Übel war allgemein; wir wissen ja schon von vornherein, dass Griechenland von Natur aus arm war [3]). Man versuchte nunmehr von dem persischen Hofe Geld

[1]) Sonst war sie bei Sokrates in gewissem Sinne bemerkbar. Vgl. oben S. 237 und 254.

[2]) Vgl. oben S. 199 f.; ferner vgl. m. auch Theophr. Charakt. 29 (26), Xenoph. Sympos. IV, 30, Arist. Polit. V (VIII), 7, 11, 1309 a 14 ff.

[3]) Vgl. hier im Anf. S. 24 ff.

Digitized by Google

zu holen[1]), wenn überhaupt der Krieg entschieden werden sollte. Was die materiellen Verhältnisse insbesondere Athens sein können, zeigt genug der Umstand der sogenannten Syntrierarchien; alle Reichen waren schon erschöpft; keiner konnte mehr im Dienste des Staates etwas Selbständiges unternehmen. Dazwischen hatte sich das Volk genötigt gesehen die Herrschaft den Oligarchen abzutreten[2]); es konnte ja nicht mehr durch dieselbe genährt werden. Athen zählte nur 5000 Einwohner, welche sich selbst ernähren konnten, und sie erhielten auch das Vollbürgerrecht[3]); man versuchte verschiedene Ausgaben aufzuheben oder mindestens zu beschränken; die Oligarchie nahm dem armen Athener, der für jeden Dienst, den er in der Heimat leistete, besoldet wurde, diese Besoldung, also das Brot von seinen Händen weg; nur die Archonten und die jeweiligen Prytanen (400 der Zahl nach von den Reichsten) erhielten 3 Obolen täglich. Diese bildeten aber auch die thatsächliche Regierung, und indem sie nun einmal das Recht in ihren Händen hatten, so sorgten sie naturgemäs für sich selbst; sie waren ja auch bedürftig geworden[4]). Nun gelangten allerdings schliesslich wiederum die Bürger (d. h. jene 5000) zur Herrschaft, aber es war doch unmöglich die Ämter zu besolden; man hatte ja kein Geld dazu. Dies war sogar auch dann der Fall, als Alkibiades triumphierend nach Hause zurückkam; die neuen Hilfsquellen haben nur dazu beigetragen, dass die Demokratie vollständig im früheren Sinne wiederhergestellt werde. Da blieb aber für die oligarchische Partei nur der Weg offen, dass sie, um ihre Rechte behaupten zu können, Athen dem Lysander zur Beute fallen lasse[5]). So wurde ihr auch die Gelegenheit geboten,

---

[1]) Bekannt sind die Verhältnisse nicht nur der atheniensischen, sondern selbst auch der spartanischen Strategen zu dem persischen Hofe und den verschiedenen persischen Satrapen; vgl. Xenoph. Hellen.

[2]) Das erfolgte im Jahre 411, nach der Einnahme der Dekelea von den Spartanern, nachdem auch die Leiter des Volkes durch die Kühnheit und den Umtrieb der Oligarchen durch Meuchelmord fielen. Dass die Oligarchen, um diese Abtretung zu erreichen, anfangs dem Volke viel versprochen haben, versteht sich von selbst; vgl. Curtius II.

[3]) Arist. *Αθην. πολ.* 82: *τὴν δ' ἄλλην πολιτείαν ἐπιτρέψαι.*

[4]) Charakteristisch ist für diese Zustände der wirtschaftlichen Lage Athens, was Xenoph. Mem. III, 7. 6. sagt, dass nämlich das ganze Athen sich jetzt von seiner Hände Arbeit ernährte.

[5]) Wie dies daraus hervorgeht dass Lysias XII. § 36 sagt: *οἱ ἰδιῶται μὲν ὄντες, καθ' ὅσον ἐδύναντο, ἐποίησαν ἡττηθῆναι ναυμαχοῦντας* etc. vgl. auch XIV § 38, Curt. II 782.

Digitized by Google

innerhalb der kürzesten Frist so viel zu verüben, dass sie sich geradezu rühmen konnte: sie habe für das frühere demokratische Benehmen gegen die Reichen nunmehr ihrerseits durch das nämliche Benehmen gegenüber jedem demokratisch Gesinnten, ja schliesslich überhaupt gegen jeglichen Reichen das Äquivalent hergestellt[1]). Somit wurde Athen fast vollständig ruiniert und sein Fall, der durch die bisherige Entwicklung der Dinge verursacht wurde, war so gross, dass es unmöglich wiederhergestellt werden konnte. Es gelingt dem Thrasybulus, die Demokratie wiederherzustellen (im Jahre 403/2) und für sie Gelder und Bundesgenossen zu verschaffen. Aber das atheniensische Bürgertum war schon vollständig arm geworden; verübte es nun, um leben zu können, nicht mehr jene Thaten, welche wir, um die Sophistik des Lebens zu erklären, schon kennen gelernt haben, so fiel es nunmehr vollständig den Rednern und Feldherrn zur Beute[2]); jeder sorgte für das eigene liebe Leben: der Bürger dadurch, dass er, von den Rednern und Feldherrn genährt, ihre Anträge bewilligte, und diese letzteren dadurch, dass sie das Volk ernährten, um ihren Zweck zu erreichen. Ja es fehlte auch nicht an direkte Bedrückungen des Reichen[3]); man vergeudete das Staatsvermögen zu Privatzwecken[4]). Das Volk war zufrieden, wenn es nur zu essen hatte; es kam alles nur darauf an, dass man angenehm lebe; keiner kümmerte sich aber sonst darum, was die Führer machten; und diese leisteten dem Wunsche des Volkes dadurch Folge, dass sie ihm nicht nur die Besoldung für die Ämter im Staate erhöhten, sondern sogar auch direkt ihm Geld verteilten[5]).

So sehen die materiellen Verhältnisse Athens aus. Wie sich dieselben noch weiten entwickelten, werde ich später noch ganz kurz zu erwähnen haben. Die eben erwähnten Punkte genügen hier jedoch, um uns zur Lösung unseres Problems zu verhelfen. Der Reiche war, wenn überhaupt jemals, so jetzt erst im höchsten Sinne des Wortes nur provisorisch reich; somit war er nun genötigt, sowohl eine derartige Sophistik des Lebens zu treiben, wie

---

[1]) Schön schildert diese Zustände der Regierungszeit der 30 Tyrannen Xenoph. Hell. II 3, 21. 4,21 und insbesondere Lysias in adv. Eratosth.; vgl. Arist. Ἀθ. πολ. 35 (S. 95.), Plat. Apol. 32 c. Demosth. XXII, § 52.

[2]) Vgl. Lysias XXV, § 10, Demosth. III § 31.

[3]) Demosth. II, § 30.

[4]) Isokr. XII, § 140. Aristoph. Ekkles. 206. Aeschin. III, § 251.

[5]) Vgl. Hermann. I. S. 747 f.

Digitized by Google

sie schon geschildert wurde, als auch in der allgemeinen Unsicherheit unbekümmert um den nächsten Tag die Gegenwart geniessen zu wollen; dieser Zustand hatte sich dann in der Philosophie des Aristippus ausgedrückt. Der Arme befand sich im Gegenteil in verzweifeltem Zustande: er trieb immer noch mit Vorliebe Sophistik des Lebens; aber er sah nunmehr auch ein, dass er wohl mit derselben für die Dauer nicht auskommen konnte. War nun dem heute Reichen ratsam, wie Aristippa sich ausdrückte, dass er sich in diesem provisorischen Genusse nicht verwöhne, dass er die Genüsse beherrsche, und nicht umgekehrt von diesen beherrscht werde, dass er das Purpurkleid ebenso geschickt trage wie den Bettelmantel[1]), so war es doch auch begreiflich, dass für den Armen nur der Rettungsweg offen gelassen war, entweder über seine Armut hinwegzusehen oder schliesslich zu versuchen, einen dauernden Zustand der Verhältnisse herbeizuführen: Kynismus und die kommunistische Bewegung sind die zwei parallele Erscheinungen, d. i. der geistige Ausdruck dieser materiellen Lage des athenischen Proletariats.

α. Das Proletariat aus der alten Generation oder der Kynismus.

Dass ein Hinwegdenken über die eigene Armut nicht unmittelbar von einem jungen hungrigen Manne ausgesprochen und empfohlen werden kann, scheint schon von vornherein in der Natur der Sache zu liegen. Ein Hinwegsehen ist eine Gewaltthat, ich möchte sagen, ein Mord, den man an sich selbst verübt; und dazu ist entweder grosse Verzweiflung oder gar ein geistiger Zustand notwendig, der aus der Geringschätzung alles Menschlichen

[1]) Diese kynische Gleichgültigkeit gegen alle lag so in den Zeitbedürfnissen gewurzelt, dass mich gar nicht wunder nimmt zu hören, wie Aristippus sich in dieser Weise benimmt und diese Art des Lebens auch geradezu als ein Mittel zur Glückseligkeit empfielt. Wie gefährlich aber ist, diese Lebensführung mit den Worten auszudrücken: „Aristippus erscheint mit einem Worte, bei all seiner Genusssucht, doch zugleich als ein Mann von überlegenem Geist und gebildetem Sinn, ein Mann, welcher sich im Wechsel der menschlichen Dinge die Ruhe und Freiheit des Gemüts zu erhalten, seine Begierden und Stimmungen zu beherrschen, alles, was ihm begegnet, zurechtzulegen weiss" — wie gefährlich diese Worte sind, liegt schon auf der Hand; man macht ja sodann daraus eine Ethik, und wenn ausserdem dieses kynische Benehmen auch „schöne Humanität" (Zeller II. 1. S 318) sein soll, dann gratuliere ich meinerseits allen Humanitätsschwärmern.

Digitized by Google

entspringt. Das erstere ist nicht des griechischen jungen Mannes, der seine Existenz tapfer zu behaupten weiss. Zu dem letzteren ist aber die nötige Erfahrung erforderlich: man soll bessere und schlechtere Zeiten mitgemacht haben, um imstande zu sein, beides gering zu schätzen. Dafür spricht auch der Umstand, dass selbst die Lebensauffassung des Reichtums, d. i. eines Aristippus, unter den bestehenden Verhältnissen schliesslich auf den Kynismus hinausläuft. Es ist also ganz naturgemäss, dass dieser letztere, als eine besondere Lebensauffassung dieser Periode, durch einen Mann, Antisthenes, vertreten wird, der wenn auch arm, immerhin im Perikleischen Zeitalter das Glück in seiner höchsten Entwicklungsform gesehen und nun erfahrungsmässig gelernt hatte, sich über allem Glück und Unglück zu halten. Es war ja, wie wir gesehen haben, auch Aristippus am Ende genötigt, den hohen Wert dieses menschlichen Zustandes über alle Veränderlichkeit des Schicksals zuzugeben, sogar zu empfehlen.

Gewiss ist alles, was geschieht, notwendig: Keiner trägt die Schuld daran, dass nach Perikles' Tode die materielle Lage des Bürgers sich immer und immer mehr verschlechterte; es war aber auch notwendig, das der letztere angefangen hatte, so zu leben, wie es nur möglich war; so war ein jeder in Athen verwöhnt und alle glichen den verkommenen Glückskindern. Aber eben diese moderne Eigenschaft war es, was einem Manne, wie Antisthenes, so arg, so peinlich vorkam. Er war nicht der tiefe Mann Sokrates, sich darüber klar werden zu wollen, wer das Recht haben mag, ob nämlich die alte Generation mit jener strengen Anhänglichkeit an die Sitten und Gesetze der Heimat, oder ob die jüngere Generation, diese Sophistik des Lebens. Antisthenes war vielmehr ein Mann, der gewiss wie Sokrates die alte Zeit gekannt hatte[1]) und in der jüngeren noch lebte, der aber von Haus aus arm war[2]) und sich gewöhnt hatte, sparsam zu leben und mit sich selbst zufrieden zu sein. Er hatte zwar den Geist des Sokrates nicht[3]), aber er hatte der Beobachtungsgabe genug, als dass er an

[1]) Soviel kann man doch immerhin vermuten, trotzdem, dass man nicht imstande ist, sein Geburtsjahr zu bestimmen; vgl. hierüber bei Zeller, II. 1. S. 241[2],[3].

[2]) Xenoph. Mem. II, 5. Symp. 3, 8. 4, 34 ff.

[3]) Dass Antisthens dem Geiste nach nicht Sokrates war, zeigt sein Verfahren im Vergleich zu demjenigen des letzteren; vgl. o. S. 234. Es versteht sich also von selbst, dass ich diesen Vergleich nicht in dem Sinne anstelle, als ob Sokrates ein intelligenter Mann gewesen ist und Antisthenes im Gegen-

Digitized by Google

der alltäglichen Lebensbewegung, dieser Jagd nach dem Glücke, der Lust, blind vorbeigehe. Gewiss, er war auch wie Sokrates von dieser Glücks- und Lustkrankheit angesteckt; aber es war ihm auch unmöglich mit leerem Magen für Aristippus das Wort zu reden. Er sah nun seinerseits ein, dass die jüngere Generation ganz Recht hatte wenn sie nach Glück jagte, aber —. Jetzt tritt im Antisthenes das Alte ein, um das Problem zu lösen; er meint nun in der jugendlichen Oberflächlichkeit habe die jüngere Generation das Glück nicht richtig gefasst: sie sieht nicht ein, dass sie in ihrem Streben im Grunde nie zu einer Zufriedenheit gelangt; ein jeder wird schliesslich der Knecht seiner Begierde[1]); ein jeder strebt nach Reichtum und keiner sieht es ein, wie Reichtum zur Hauptsucht reizt, wie er zu zahllosen Verbrechen antreibt[2]); und wäre er nur sicher da, wo er heute ist! man sieht es alltäglich deutlich, jedoch begreift man nicht, dass alle diese äusseren Dinge nur zufällig, sehr leicht und ganz vergänglich sind[3]).

Es ist unserem Philosophen nunmehr klar, dass das Übel in der jüngeren Gesellschaft diese Lustjagd zur Ursache habe, und in seinem heiligen Zorne vermeidet er es nicht, die Lust als das einzige

---

teil nicht, sondern in dem Sinne der Wissenschaftlichkeit, und in diesem Sinne kann ihn auch Aristoteles immer mit dem Prädikate *εὐήθως* tadeln. Dass aber sonst die Worte . . . . *Ἀντισθένει καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι* (Arist. Metaph. VII 3. 1043 b, 23), *μάλ' εὖ ἄμουσοι* (Theät. 156 a.) keine Bedeutung haben können, ist klar; es ist ja selbst sehr zweifelhaft, ob diese letzteren Platonischen Worte sich auf Demokrit oder auf Antisthenes beziehen, und im ersteren Falle wäre doch die Sache schon an sich lächerlich, einem Platon zu erlauben, den Demokrit *εὖ ἄμουσον* zu nennen. Dass, was sonst Platon dem Antisthenes vorwirft (Soph. 251 b: *γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι*), in der That keine Schande ist und nur im Gegenteil von der Platonischen Eitelkeit zeugt, versteht sich von selbst.

[1]) Diog. VI, 66 berichtet von Diogenes dem Hunde: *τοὺς μὲν οἰκέτας ἔφη τοῖς δεσπόταις, τοὺς δὲ φαύλους ταῖς ἐπιθυμίαις δουλεύειν.* Damit vgl. man seine Worte bei Epiktet. Diss. III, 24,67: *ἐξ οὗ με Ἀντισθένης ἠλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδούλευσα* (zitiert von Zeller II, 1. S. 258[4]).

[2]) Antisthenes b. Stob. Floril. 1,30 10,42. Xenoph. Symp. 4,35 f. Denselben Sinn enthält auch, was Diogenes bei Stob. Floril. 93,35 sagt: *μήτε ἐν πόλει πλουσίᾳ μήτε ἐν οἰκίᾳ ἀρετὴν οἰκεῖν δύνασθαι.*

[3]) So wenn die Kyniker ihre Tugenden allen anderen Dingen als zufälligen entgegensetzen mit der Bemerkung *μήτε γὰρ καταρρεῖν μήτε προδίδοσθαι* (Diog. VI, 12 f). Diogenes sagt von seinem Nutzen von der Philosophie: *εἰ καὶ μηδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρασκευάσθαι* (daselbst 63); ferner wird von Antisthenes und Diogenes zugleich berichtet, dass die *Τύχη* von ihnen sagte: *τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητῆρα*, vgl. Zeller II, 1. S. 258[3].

Digitized by Google

Übel, als das einzige Schlechte anzuzeigen; er schreit mit Entrüstung, er wolle lieber verrückt, als vergnügt sein[1]). Antisthenes hatte jedoch ursprünglich nicht die Absicht, so gegen die Lust vorzugehen; wie gesagt, er hatte sich auch in die neuere Gesellschaft ganz hübsch eingelebt, aber seine altväterische Sparsamkeit und Genügsamkeit schrie aus seinem Inneren allzulaut, als dass er ihr kein Gehör gebe; sie waren ihm zur zweiten Natur geworden, und geradezu diese sprachen aus seinem Munde, wenn er meinte, dass man in Athen zu künstlich lebe: dieses künstliche Leben war ja eben die unmittelbare Folge jenes einzigen Übels, jenes Schlechten, der Lust[2]), und wurde zum Antriebe zu jenen wertlosen Dingen, dem Reichtumstriebe, der Ehre, dem Ruhme etc. Antisthenes ist sonst der Meinung, dass es eine Lust, eine wahre Lust giebt, welche aber eben hierin besteht, dass man von der Unlust frei werde[3]), was die jüngere Generation mit der Art und Weise, wie

---

[1]) Diog. IX, 101: (*ἡ ἡδονὴ δοξάζεται*) *κακὸν ὑπὸ Ἀντισθένους.* Hierauf bezieht sich wahrscheinlich, wenn Aristot. Eth. N. X, 1. 1172 a 27 sagt: *οἱ δ' ἐξεναντίας κομιδῇ φαῦλον* (*ἡδονὴν λέγουσιν*). Vgl. daselbst auch VII, 12, 1152 b. 8. Sodass wir nunmehr begreifen, wie ein beliebtes Wort der Antisthenes war: *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην* (Diog. VI, 8).

[2]) So z. B. berichtet Diog. VI, 72 von Diogenes, dass er *εὐγενείας .... καὶ δόξας καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα διέπαιζε, προκοσμήματα κακίας εἶναι λέγων.* Dass dieselben aus dem künstlichen Leben hervorgingen, versteht sich für uns von selbst; dies zeigen aber auch die Kyniker ausdrücklich an, wenn sie meinen, dass die *εὐδοξία ψίφος ἐστὶ μαινομένων ἀνθρώπων* (Epikt. Diss. I, 24, 6 zitiert b. Zeller II, 1. S. 259[6]), und wenn die *στρατηγοί* für einen Naturmenschen, wie sich die Kyniker dachten, als *ὀνηλάται* vorkommen. Ich erwähne noch besonders, dass das künstliche Leben ausser dieser Auffassung der Kyniker, wonach es als Abweichung von dem Naturleben vorkommt, sonst thatsächlich ist, wie denn dies wegen der Entfaltung des grossen Luxus, wie gezeigt, nicht anders werden konnte.

[3]) Dass Antisthenes ursprünglich nicht diese schroffe Absicht gehabt hatte, nehme ich mit Zeller II, 1. S. 261[5] an, jedoch so, dass ich, wie im Text gesagt, diese Tendenz aus den Bedingungen der Gesellschaft erkläre, wie denn sonst Antisthenes selbst nach den Worten Platons (Phileb. 44 b f.) die Abneigung gegen die Lust zu einem Naturell geworden war (*δυσχερείᾳ τινὶ φύσεως οὐκ ἀγενοῦς*). Nichtsdestoweniger giebt er dem modernen Leben nach, wenn er schliesslich *τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι* sagt und nur hinzufügt *τὴν ἀμεταμέλητον* (vgl. Athen. XII, 513 a). Sonst geht aus meiner Darstellung der Bedingungen, wie Antisthenes mit seiner Lebensauffassung auftritt, hervor, dass wir in der ursprünglichen Leugnung der Lust als Guten vielmehr die Thatsache zu erblicken haben, wie aus der ausschliesslichen Lustzeit die entgegengesetzte Tendenz hervorwächst; somit bin ich eher der Meinung, dass Antisthenes die Lust als das Nichtgute, als das einzige Übel angiebt *πεπεισμένος*

Digitized by Google

sie das Leben aufgefasst hat, unmöglich erreichen kann, obschon es sonst an sich leicht ist: es ist ja an sich die Folge des Lebens nach der Natur und der natürlichen Befriedigung aller Lebensbedürfnisse[1]).

Was für eine Eigenschaft nötig ist, um mitten drinnen in Athen das Wort zu wagen, dass die Mühe und Arbeit nicht schlecht, sondern geradezu gut sind, kann hier unentschieden bleiben; es ist jedoch für Antisthenes, einen geborenen Proletarier, nichts Natürlicheres, als dass er dieselben empfehle[2]). Thatsache ist es jedoch, dass sie den Menschen unabhängig machen. Antisthenes nimmt sich Herakles zum Vorbild, und indem er nun einmal alles Fremde, nämlich alles das, wovon der Mensch abhängig wird, ohne dass es eigentlich und im vollen Sinne des Wortes sein sei (so Reichtum etc. etc.), zu verachten kennen gelernt hatte[3]), weil es ein Übel, ja das einzige Schlechte

---

οὕτως καὶ ἔχειν. Eine pädagogische Rücksicht kann ich mir nicht denken, wie es Zeller mit Aristoteles thut (vgl. Arist. Eth. N. X, 1. Zeller II, 1. S. 262 [2]); oder soll diese Rücksicht sonst nur bei den späteren aufgetreten sein, was ich aber auch nicht belegen kann.

[1]) So wenn Diogenes *ἐβόα πολλάκις ὀλίγων τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥᾴδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδόσθαι, ἀποκεκρύφθαι δὲ αὐτὸν ζητούντων μελίπηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια* (Diog. VI 44; diesen Worten folgt ein schönes Beispiel). Es tritt als eine Schlussfolgerung aus allen ähnlichen Meinungen der Kyniker hervor, dass *δίον οἷν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἑλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι* (daselbst 71.). Wie nun die Kyniker diese Lebensweise verwirklichten, ist allzusehr bekannt, als dass ich es hier schildere. Ich erwähne hier bloss dies: zu Nahrungsmitteln dienten ihnen „Brot, Feigen, Knoblauch u. dgl., namentlich Linsen und die oft erwähnten *θέρμοι* (Feig- oder Wolfsbohnen), ihr Getränk war kaltes Wasser" (Zeller II, 1. 1. 271 [3]). Dass sie aber auch das Fleisch nicht verwarfen, wenn sie es fanden, ist uns durch die Mahlzeiten des Diogenes bekannt. Sie trugen die Tracht der unteren Klassen, ein oder auch doppeltes Tribon, weil sie das Unterkleid weggelassen hatten. Für das sonstige Leben weise ich auf die Ausdrücke bei Diog. VI, 22: *παντὶ τόπῳ ἐχρῆτο εἰς πάντα*, ferner (69): *εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης*, und dies kann noch damit ergänzt werden, dass sie, wie es von Antisthenes ausdrücklich berichtet wird, ihre geschlechtlichen Triebe bei der Nächsten Besten befriedigten (vgl. Xenoph. Symp. 4, 34. s. u. S. 270, und noch Verschiedenes bei Diog. VI).

[2]) Diog. VI, 2: *ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε* (Antisth.) *διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου.* Es versteht sich von selbst, dass ein Proletarier keine *βάναυσος τέχνη* kennt.

[3]) Diog. berichtet VI, 2. 18 etc. von den Antisthenischen Werken über Herakles und erwähnt 71 von Diogenes, dass er von sich rühmte *τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου διεξάγειν ὅνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων* (vgl. auch

Digitized by Google

ist, so blieb ihm nichts mehr übrig, als dass er eben nunmehr das Gegenteil desselben für das einzig Gute erkläre. Die Erfahrung zeigte, dass die jüngere Generation die Glückseligkeit nicht erreichen konnte, weil eben ihr Glück ausser ihr lag und nur von den Zuständen abhängig war; unser Philosoph rettet nun einerseits die Freiheit, indem er den Menschen von allen Zuständen unabhängig macht, und andererseits lässt er das Glück in seiner wahren Natur strahlen, indem er es nicht von äusseren Umständen, sondern von dem Menschen selbst abhängig macht[1]).

So fasst das menschliche Leben ein halb konservativer und halb freisinniger Proletarier[2]): Unabhängigkeit von dem Äusseren, Selbstgenügsamkeit, Tugend, Gut und Glückseligkeit sind eins und dasselbe, und zwar in dem Sinne, als ja Tugend nichts ist, als nur die starke Beschaffenheit des Willens, das Naturgemässe und Richtige zu treffen. Diese Beschaffenheit ist, mit einem Worte gesagt, die Einsicht[3]), und es giebt sich die Folgerichtigknit der Anforderungen des Antisthenes daran kund, dass er schliesslich der Meinung ist: soviel der Mensch zu wissen braucht, bringe er es schon von Natur aus mit sich; so ist denn Antisthenes der Ansicht, dass alles übrige Wissen Luxus und unnütze Spitzfindigkeit ist.

Es konnte von einem Proletarier in dieser Hinsicht nicht anders erwartet werden[4]). Nichtsdestoweniger drangen schon selbst

---

Lucian v. auct. 8.); vgl. S. 261, Anm. 1. Dass das Übel nicht das eigene sein kann oder vielmehr umgekehrt, dass alles ausser dem Ich liegende Übel ist, geht schon daraus hervor, was ich oben S. 261 gesagt habe. So sagt denn Diogenes von Antisthenes ἐδίδαξέ με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμὰ (vgl. Zeller II, 1. S. 258[2]). Antisthenes sagt ja auch direkt (Diog. VI, 12): τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά, welches von Plat. Sym. 205 c. in ganz demselben Sinne erklärt wird, wie ich schon im Texte angegeben habe.

[1]) Vgl. Anm. 9. In diesem Sinne sagt auch Epiphan. Exp. Fid. 1089 c: (Diogenes) ἔφησε τὸ ἀγαθὸν οἰστὸν (wohl οἰκεῖον zu schreiben, wie Zeller II, 1. S. 257[3] vermutet) παντὶ σοφῷ εἶναι, τὰ δ' ἄλλα πάντα οὐδὲν ἢ φλυαρίας ὑπάρχειν. In diesem Sinne sagt nun Antisthenes αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν (Diog. VI, 11.); weiteres vgl. u. im Text.

[2]) Wie ich dies verstehe, werde ich weiter unten erklären.

[3]) So viel lässt sich mit Zeller sagen auf die Frage hin, was Einsicht bei den Kynikern sei; vgl. Zeller II, 1. S. 265 f.

[4]) Jedoch soll das nicht so verstanden werden, als möchte unser Philosoph nichts von jeglichem Wissen und Lernen wissen; er war ja selbst ein schreibseliger Mann (vgl. Diog. VI, 15 ff.), und von seinem Schüler, dem Diogenes, wissen wir, dass er seine Zöglinge mit vielerlei Dichtersprüchen

Digitized by Google

die Zeitverhältnisse darauf, dass unser Antisthenes mit jener Verachtung jeglicher Wissenschaft d. i. logischer und physikalischer Untersuchung es nicht so gar leicht nehme. Gewiss, es lag nicht mehr im Sinne der neueren Verhältnisse Athens zu metaphysicieren; aber eine erkenntnistheoretische Rechtfertigung des angenommenen Standpunktes, der eigenen Lebensauffassung, hatte sich schon aus der bisherigen Entwicklung der Verhältnisse selbst als notwendig ergeben, und darauf zu verzichten käme gleich dem Willkürtreiben. Es liegt aber auch schon auf der Hand, dass sich Antisthenes dieses letztere unmöglich konnte zu Schulden kommen lassen, nachdem er geradezu gegen die bestehende Lebensauffassung im allgemeinen aufgetreten war. Er war also schon von vornherein genötigt, sich erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen.

Aber gegen wen sollte sich diese Rechtfertigung richten? Die Zeit, in der Antisthenes auftritt, trägt die Züge der Periode der Aufklärung, ja der Periode des inneren Gährungszustandes eines Volkes, in welchem es noch nicht entschieden ist, welchen Gang seine Entwicklung nehmen wird. Es kommt hier lediglich darauf an, dass in der Notwendigkeit aller Lebensauffassungen, welche in einem solchen Zeitalter auftreten, die eine in ihrem stärkeren Auftreten die Entscheidung über den ferneren Lauf des Werdens des betreffenden Volkes herbeiführe. Diesen Charakter trug das Zeitalter der vorliegenden (IV.) Periode; es vollzog sich im Inneren Athens (wie denn auch im Inneren von ganz Griechenland) eine grosse Krisis, und jede neue Lebensauffassung, die hier auftrat, hatte sich gegen die schon vorhandenen notwendig in Schutz zu nehmen; das kam ja der Inschutznahme der gesellschaftlichen Anforderungen der entsprechenden Volksklasse gleich. Nun aber waren in Athen in diesem Zeitalter fast so viele Lebensauffassungen laut geworden, als es Individuen gab; das ist ja eben das Merkmal der Aufklärung; und ich habe in den früheren Untersuchungen gezeigt, wie die wirtschaftlichen Verhältnisse Athens notwendig die allgemeine Sophistik des Lebens herbeigerufen hatten. Jedoch, fassen wir den weiteren Lauf der Dinge ins Auge, so ist es klar, dass, um mit einem Bilde zu sprechen, jene all-

etc. bekannt machte (Diog. VI, 31.). Fassen wir nunmehr das berühmte Wort des letzteren ins Auge, dass die Bildung (*παιδεία*) *τοῖς μὲν νέοις σωφροσύνη, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις παραμυθία, τοῖς δὲ πένησι πλοῦτος, τοῖς δὲ πλουσίοις κόσμος* sein soll (Diog. VI. 68.), so versteht sich von selbst, dass die Kyniker nur eine jegliche für das praktische Leben unnützliche Gelehrsamkeit verwarfen.

Digitized by Google

gemeine Sophistik des Lebens der erste mächtige Sturm war, der alles mit sich fortreisst und alles in Bewegung setzt, nach dessen Aufhören aber die verschiedenen Winde abwechselnd wehen, bis der eine von ihnen schliesslich die Herrschaft für die folgende Zeit erringe. So war es auch mit dem mächtigen Sturme der Sophistik des Lebens; aber diese erste stürmische Bewegung des Bestehenden von Grund aus hatte schon langsam und langsam aufgehört; es hatten bereits verschiedene und vereinzelte Wind-(Lebens-)Richtungen angefangen sich nach einander zu behaupten. Welcher Wind, d. i. welche Lebensrichtung die Folgezeit für die Dauer, ganz gleich ob kurz oder lang, beherrschen wird, werden wir noch erörtern; tritt aber Antisthenes mit einer neuen Auffassung auf, so hat er sich gegen die möglichen allseitigen Angriffe in Schutz zu nehmen, versuchte er doch für seine Meinung Propaganda zu machen[1]). Es ist ja das die Zeit, in welcher verschiedene Lebensrichtungen um die Herrschaft ringen.

Aus dem allgemeinen Sturme, aus der Lebenssophistik, hatte sich plötzlich eine bestimmte Richtung, Sokrates, abgesondert, und mit ihr war auch die ganze Erscheinung jener Einzelwinde aufgetreten, welche in ihrem gegenseitigen Kampfe gleichsam nur bestrebt sind, die atmosphärische Lage nach dem Sturme zu bestimmen. Das waren ja im Grunde die Schüler Sokrates': sie waren nicht verschiedene Abzweigungen, welche aus Sokrates hervorgingen, sondern sie waren vielmehr, ja thatsächlich nur die Differenzierung des Sturmes in die verschiedenen Winde, aus denen er zusammengesetzt war. Dass unserem Bilde gemäss die Lebenssophistik noch immer und immer wieder, wenn auch ganz schwach, jedoch irgendwie sich von Zeit zu Zeit während dieser ganzen Periode bemerkbar macht und dass neben jenen Hauptrichtungen hie und da auch andere unbedeutende

---

[1]) Wir erfahren thatsächlich von der Thätigkeit des Antisthenes als Lehrer (Diog. VI, 13; vgl. auch 4. und 9.) und dasselbe gilt auch von allen Kynikern (vgl. Diog. VI, 75. 78. 80. 84. etc. etc.), und es ist sogar die Zudringlichkeit bekannt, mit der sie diese ihre Thätigkeit ausübten; vgl. Zeller II, 1. S. 285 ff.; ich erinnere hier nur an die schönen Worte des Diogenes (b. Lucian v. auct. 8): er zeigt (wie Herkules) den Philosophenmantel als Löwenhaut und seinen Bettelstock als Keule vor und sagt: *στρατεύομαι δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος ἐπὶ τὰς ἡδονάς . . . . ἐκκαθᾶραι τὸν βίον προαιρούμενος . . . ἐλευθερωτής εἰμι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν.*

Digitized by Google

hervortreten können, versteht sich von selbst[1]). In Betracht kommen jedoch nur die Hauptrichtungen, welche den Kampfplatz mit aller Gewalt zu behaupten versuchen!

Antisthenes verficht nun seine Lebensauffassung gegen Sokrates so, dass er ihn thatsächlich mit seinen eigenen (nämlich des letzteren) Waffen bekämpft[2]): nach der Meinung des Antisthenes führt die Sokratische Forderung, um eine objektive Bestimmung der Dinge aufzustellen, eine Begriffsbestimmung vorzunehmen, geradezu zu der Unmöglichkeit derselben. Sollte jedes Ding nur das sein, was es seinem Begriffe nach ist, so versteht sich, dass keine Verbindung zwischen einem sogenannten Subjekte und Prädikate zulässig sein kann[3]): der Mensch kann nur Mensch sein, das Gute nur gut etc. Somit ist es nun aber klar, dass die Sokratischen Definitionen ein Gerede sind: denn das einfache Ding kann nur dadurch erklärt werden, dass man es mit einem anderen vergleicht, und das zusammengesetzte dadurch, dass man seine Bestandteile aufzählt[4]). Damit ist nun die Eigenart der kynischen Auffassung des Lebens bestätigt: gegen Sokrates damit, dass man die Glückseligkeit, Tugend und das Gute nicht begrifflich zu bestimmen, sondern erfahrungsmässig zu finden hat, und die Erfahrung spricht doch gewiss für Antisthenes' Auffassung, wie er es sich allerdings nicht anders denken konnte. Sodann ist das

---

[1]) Dies werde ich noch sofort unten zu zeigen haben; sonst habe ich es auch oben erwähnt, indem ich neben der Lebensauffassung des Antisthenes noch eine andere, kommunistische, unterschieden habe. Hier mache ich auch darauf aufmerksam, wie in dieser Zeit der Ausschweifungen in Athen auch eine Neigung zur Askese, zur Ehelosigkeit, zum ausschliesslichen vegetarischen Leben und ähnliche Dinge entstehen. Freilich hörte man auch früher ähnliche Meinungen bei den Philosophen, wie wir schon gesehen haben, aber sie sind auch damals unter ähnlichen Bedingungen entstanden, wie wir gleichfalls sahen. Diese Tendenz erhält nun wirklich die Oberhand in der späteren Zeit, im Zeitalter des Untergangs des entarteten Griechentums, wie wir noch zu sehen haben.

[2]) Dass Antisthenes von der Sokratischen Begriffsbestimmung ausgegangen ist, zeigt Diog. VI, 3, indem hier berichtet wird, dass er *πρῶτός τε ὡρίσατο λίγον εἰπών: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν.*

[3]) Arist. Metaph. V, 29. 1024b, 33: *Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἑφ' ἑνός.* Dem kommt Plat. Soph. 251b gleichsam als eine Erklärung hinzu; vgl. insbesondere die Worte: *οὐκ ἐῶντες* (die Rede ist von *νέοις* und *τῶν γεραίτων τοῖς ὀψιμαθέσι*) *ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον.*

[4]) Vgl. Zeller II, 1. S. 252f und 253[1].

Digitized by Google

kynische Leben auch nicht nur gegen ältere organisierende Lebensauffassungen, sondern auch insbesondere gegen das Gute an sich eines (Euklides und) Platon damit in Schutz genommen, dass es behauptet wird: indem, wie oben angenommen wurde, keine Beziehung eines Dings auf ein anderes zulässig ist, so, meint Antisthenes, kann das Wirkliche nur das Individuelle sein; wie es nur einzelne Menschen giebt, aber keine Menschheit (*ἀνθρωπότητα*), so kann es auch nur ein individuelles Gute geben[1]). Dass nun aber daraus auch Aristippus keinen Beweis für seine eigene Lehre machen kann, versteht sich von selbst; denn ihm gegenüber hat Antisthenes gezeigt, dass die Thatsachen der Erfahrung, das Alltagsleben, gegen seine Auffassung desselben sprechen.

Denken wir uns nunmehr die geschilderte kynische Lebensauffassung in einer Person verkörpert, und nennen wir dieselbe mit den Kynikern den Weisen; es ist ja, wie gesagt, alles von der Einsicht abhängig. Der Unterschied zwischen diesem Weisen und den übrigen Menschen tritt nunmehr von selbst hervor: die letzteren sind notwendig Thoren[2]); das sind alle diejenigen, welche im damaligen Athen so lebten, wie sie lebten: geistige Verstümmelung und Knechtschaft unter den Leidenschaften sind ihre Hauptmerkmale[3]). Den Weisen schmückt im Gegenteil die wahre

---

[1]) Vgl. Zeller II, 1. S. 254[1], wo die verschiedenen Belege zu finden sind, dass nach Antisthenes' Meinung die allgemeinen Begriffe nicht das Wesen der Dinge ausdrücken. Dies betrachte ich, wie im Text angegeben, als ein Argument von Seiten unseres Philosophen gegen Platons Meinung von dem höchsten Gute, ich meine, das Gute an sich. Jedoch soll dies nicht so verstanden werden, als ob ich der Meinung bin, dass die Kyniker gleichsam in altgriechischer Weise verschiedene Tugenden annehmen. Wir wissen ganz bestimmt, dass Antisthenes nur eine Tugend und ein Gutes anerkannt hatte. Somit ist es aber klar, dass es sich bei jener Polemik darum handelt, dass es kein objektives Gute im Platonischen Sinne giebt, das die menschlichen Handlungen bestimmen kann; die Bethätigung der Natürlichkeit ist die Tugend und das einzig Gute, wie dies doch aus der gegebenen Bestimmung der Begriffe des Guten bei den Kynikern hervorgeht; vgl. S. 261 f.

[2]) Hierauf bezieht sich, wenn Diogenes (bei Diog. VI, 35) sagt: *τοὺς πλείστους παρὰ δάκτυλον μαίνεσθαι.* Dies wird ganz trefflich damit erklärt, was Xenoph. Mem. III, 9,6. über Sokrates sagt: *μανίαν γε μὴν ἐναντίον μὲν ἔφη εἶναι σοφίᾳ οἱ μέντοιγε τὴν ἀνεπιστημοσύνην μανίαν· ἐνόμιζεν. τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι.*

[3]) Vgl. oben die schon gegebene Schilderung der kynischen Entrüstung gegen das bestehende Leben; hierher gehört auch, wenn Diogenes *τοὺς μὴ ἔχοντας πῆραν ἀναπήρους* nennt, das Wort *τρισαθλίους* mit dem *τρισανθρώπους*

Digitized by Google

Freiheit: er kennt keinen Mangel; denn genügsam, wie er ist, hat er alles, was er braucht[1]; er ist ohne jeglichen Fehler, und das Glück (die τύχη) hat mit ihm nichts zu schaffen[2]; heimatlos, oder vielmehr Kosmopolit, wie er notwendig ist[3], findet er sich überall zu Hause und keine Lage der Dinge kann ihn irgendwie stören[4]; er kann sich so wenig durch Ehe und Familienleben beschränken lassen[5], so wenig das thatsächliche Elend der menschlichen Gemeinschaften, so wenig jede Form der Staatsverfassung auf ihn irgend einen Einfluss ausüben können[6]: alles Künstliche ist nur für die Thoren, der Weise steht unter der Herrschaft des Natür-

---

ersetzt und den Haufen für ἀνδράποδα aber nicht für ἄνδρας hält; vgl. Diog VI, 33, 47; ausgezeichnet ist auch das Wort: er habe ἄνδρας μὲν οἰδαμοῦ παῖδας δὲ ἐν Λακεδαίμονι gefunden (ebd. 27).

[1]) Diese Charakteristik ist uns schon durch die ganze Darstellung der kynischen Lebensauffassung bekannt; hierher gehört aber auch, wenn Diogenes VI, 11 von Antisthenes erwähnt: αὐτάρκη εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων; und 12: τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον. ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός.

[2]) Vgl. Diog. VI, 105: ἀξιέραστόν τε τὸν σοφὸν καὶ ἀναμάρτητον καὶ φίλον τῷ ὁμοίῳ, τύχῃ δὲ μηδὲν ἐπιτρέπειν, hierüber vgl. sonst auch o. S. 261 Anm. 3. Jedoch sagt Diogenes einmal auch, dass niemand von Fehlern völlig frei ist (Diog. 89).

[3]) Dass er es notwendig sein soll, ist schon daraus klar, dass nach Antisthenes (b. Diog. VI, 41) τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. So sagt denn auch Diogenes nicht nur, dass er Kosmopolit sei (Diog. VI, 63), sondern auch μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ (ebd. 72). Vgl. auch Diog. 98.

[4]) Antisthenes sagt: τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον. (Diog. VI, 12).

[5]) Gewiss finden wir bei Antisthenes noch jene griechische Auffassung der Ehe lebendig; er empfiehlt ja dieselbe: γαμήσειν τε (τὸν σοφὸν) τεκνοποιίας χάριν und er fügt noch hinzu: ταῖς εὐφυεστάταις συνιόντα γυναιξί, aber nicht nur er selbst durch die Beschränkung τεκνοποιίας χάριν vernichtet in gewissem Sinne dieses Institut und durch sein Benehmen bestätigt auch dies (vgl. u. Anm.), sondern auch Diogenes war schon mindestens auf diesem Gebiete für den Kommunismus gewonnen (vgl. u.), um dies nicht zu erwähnen, dass er in seiner Schwärmerei für Unabhängigkeit und leichte Erfüllung und Befriedigung der Bedürfnisse und Begierden sich mastupriert und bedauert, dass er nicht auch seinen Hunger durch die Reibung des Magens stillen kann (vgl. Diog. VI, 46).

[6]) Dass keine Staatsform der kynischen Lebensauffassung entsprechen kann, liegt auf der Hand. Die Demokratie wird von Antisthenes ausdrücklich getadelt (vgl. Diog. VI, 5, 6, 8), und dasselbe thut auch Diogenes (b. Diog. VI, 24,41; vgl. auch 34.); ferner ist der Tyrann der elendeste und schlechteste Mensch (vgl. Diog. VI, 50. und Xenoph. Symp. 4,36), und die Aristokratie konnte ihnen auch nicht zusagen, weil ja der Weise auch nicht hier zu finden war. Dass aber der Weise nichtsdestoweniger überall leben kann, haben wir schon gesehen; vgl. Anm. 3.

Digitized by Google

lichen und es versteht sich von selbst, dass er auch nicht von den herkömmlichen religiösen Anschauungen beschränkt werden kann; so wenig der wahre Gott in den Phantasiebildern der Thoren verehrt wird, so wenig kann sich auch der Weise zum Knechte des gewöhnlichen Kultus herabsetzen[1]). Der Weise ist ja selber das Ebenbild der Gottheit und die alltägliche Bethätigung der Tugend das heilige Mittel, sie zu verehren[2]). So lebt der Weise; das ist das Lebensideal des Antisthenes[3]).

Wenn die wirtschaftliche Lage der Völker nur einmal eine proletarische Bewegung hervorgebracht hätte und diese zwar nur in diesem Zeitalter des Griechentums, so ständen wir nur vor einem ungewöhnlichen Lebensbilde, dem kynischen Weisen, den wir nicht recht zu begreifen imstande gewesen wären. Aber Proletarier und proletarische Bewegungen haben leider zu allen Zeiten notwendig auf die Weltbühne treten müssen. Wir finden sie bei allen Völkern; löst sich nun durch eine vergleichende Betrachtung des geistigen Ausdrucks aller dieser Bewegungen unter einander jener kynische Weise, jenes im ersten Blick strahlende Ideal, in eine hässliche, miserable Realität auf, so zeigen doch die modernen proletarischen Bewegungen und die Geschichte der vorliegenden Periode des griechischen Lebens, wie wenig sich die Magengeschichte mit einem Ideale, d. i. thatsächlich mit einer elenden Karikatur befriedigen lässt.

Betrachten wir diesen Weisen einen Augenblick genauer. Was er für uns heutige Menschen sein kann, ob nämlich thatsächlich ein Weiser oder nicht vielmehr ein Thor, ob ein vollkommener Mensch oder nicht geradezu das karikierte Elend, dies kommt hier nicht in Betracht; wir fassen nur die gesellschaftlichen Verhältnisse Athens ins Auge. Hier offenbart sich aber die wahre Figur des gottähnlichen kynischen Weisen. Geboren aus der Mischung einer hungrigen proletarischen Lage der Gesell-

[1]) Vgl. Clemens Strom. V, 601 a: *Ἀντισθένης . . . θεὸν οὐδενὶ ἐοικέναι φησίν.* Theod. cur. gr. affect. I, 75. S. 14: *Ἀντισθένης . . . . περὶ θεοῦ τῶν ὅλων βοᾷ: ἀπὸ εἰκόνος οὐ γνωρίζεται, ὀφθαλμοῖς οὐχ ὁρᾶται, οὐδενὶ ἔοικε διὸπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται* (citiert b. Zeller II, 1, S. 281[3]; ebd. S. 283 a. über die allegorische Deutung der Mythen von Antisthenes).

[2]) Vgl. Zeller II, 1. S. 282[3]; hier zitiere ich insbesondere die Worte Krates', des Schülers von Diogenes (b. Julian 67. VI, 199 b.): *οὐ δαπάναις τρυφεραῖς, ἀλλ' ἀρεταῖς ὁσίαις* wird er Hermes und die Musen verehren.

[3]) Hier können wir nunmehr das vollständige Bild des Weisen haben, wenn wir bei Xenoph. Symp. 4,34 ff. den Antisthenes hören, wie er lebt.

Digitized by Google

schaft mit einem halb altväterisch frommen, tugendhaften und halb modernen lust- und vergnügungssüchtigen, alles Herkömmliche zerstörenden, sophistischen Sinn, versucht er unter Menschen und in einer Gesellschaft zu leben, denen er unmöglich angehören konnte. Er war ja auch von vornherein schwerlich überhaupt für eine Gesellschaft geboren; vielmehr war er thatsächlich die Zerstörung eines jeglichen gemeinschaftlichen Lebens; man kann ihn an seinen Thaten erkennen: er meinte, er sei selber die Lösung der wirtschaftlichen Frage in Athen, aber er war es eben nur dadurch, dass er allen Proletariern und sodann allen Griechen, wenn sie in einem exzentrischen Zustande ihm hätten folgen wollen, den Bettlerstock in die Hand gab, ganz gleich in welcher Form, ob nämlich durch eine zeitgemäss angesteckte Verrücktheit, oder aus Not. In beiden Fällen stellt der kynische Weise das gesellschaftliche Zerrbild dar, welches einerseits eben von der Unmöglichkeit eines Versuchs, das Neue mit dem Alten zu mischen, redet und andererseits die bestehende Not in ihren dunkelsten Farben malt.

Aber die Not, dieses wirtschaftliche Elend, ist es geradezu, was selbst die Proletarier davon abhält, dass sie sich mit dem Bettlermantel des kynischen Weisen versehen, und man kann es auch nicht leugnen, dass es nur als Glück bezeichnet werden kann, wenn solche Weise in dieser Periode nur an den Fingern gezählt werden können; sonst wäre das Griechentum viel zu zeitig untergegangen.

β. Die Proletarier der jüngeren Generation und ihr Reformplan.

Aber wie gesagt, wird die Magenfrage nicht dadurch gelöst, dass der Proletarier bettelt. Gewiss insofern in Athen auch die Reichen mit der Zeit arm wurden, wäre es von grossem Vorteil, wenn eine Sparsamkeitspredigt hörbar werden könnte. Aber ebenso wenig dies der Fall gewesen ist, ebenso wenig konnte sich auch der hungrige Mann mit einer leeren Weisheit von dem Gottähnlich-werden ersättigen[1]). Das erstere spricht dafür, wie wenig ein Phantasma eines individuellen Gemüts den Lauf der Dinge

[1]) Es zeugt von dem grossen praktischen, sachkennerischen Sinn des Aristoteles, wenn er in dieser Hinsicht sagt (Ethik N. VII, 14. 115 3 b, 19): *οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾖ ἀγαθός, ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν.*

Digitized by Google

stören kann, und das zweite dafür, wie es notwendig war, dass der Proletarier durch andere Mittel seine Existenz behaupte.

Wie derselbe in ähnlichen Fällen es zustande brachte, haben wir schon gesehen: anfangs hatte er gemeint, es seien die Gesetze an seinem unglücklichen Leben schuldig; nichtsdestoweniger haben wir gefunden, dass dieses letztere ihm nachfolgte, auch nachdem er der Herr der Gesetze geworden. Wir haben bereits kennen gelernt, wie der innere Zustand Athens nach dem Tode des grossen Staatsmannes, Perikles, aussah. Gewiss, es hatte jetzt dazu die Gier, Habsucht und jene schreckliche Verwöhnung in der glücklichen Zeit das Ihrige beigetragen; aber dies lag auch in der Natur der Sache. Innerhalb jenes gesellschaftlichen Wirrwarrs war es nun auch notwendig, dass von altväterischer Seite nicht nur die schon besprochenen Verbesserungsversuche des bestehenden Zustandes gehört wurden, sondern dass man auch von dem Segen durch die Eintracht (*περὶ ὁμονοίας*) unter den Bürgern sprach; wir haben ja in der That auch gefunden, dass es in Athen jetzt so sehr wie sonst früher an derselben fehlte. Aber was sollte denn diese liebe Eintracht enthalten? — und wie sollte sie herbeigerufen, hergestellt werden? Hatte denn nicht jeder je nach seiner gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lage dieselbe mit verschiedenen Farben gemalt, ja sich dieselbe verschiedentlich gedacht? Was heisst denn Eintracht?

Die Not, welche diese Begriffe fabriziert, dieselbe Not ist auch das einzige und geeignetste von alledem, was dieselben inhaltlich bestimmen kann: Das Elend kann nur dann abgeschafft werden und die Eintracht kann nur dann unter den athenischen Bürgern verweilen, wenn das wirtschaftliche Leben in Athen in Kommunismus verwandelt wird. Das ist der Wunsch und das ist die Sehnsucht des Proletariers, und es ist nur ein Wort aus dieser Volkstendenz, wenn der Sophist Phaleas meinte, die Vermögensungleichheit sei die Ursache alles Übels und aller Verwirrungen in Athen[1]).

Ob diese kommunistische Idee eine blosse Utopie war oder nicht, werden wir in der Folgezeit aus der Geschichte selbst erfahren und wir brauchen nicht von vornherein im Geheimen zu phantasieren. Aber in der Zeit, in der sie auftaucht, war sie so

[1]) Aristotel. Polit. II. 7. 12. 1274b. 9. (vgl. auch Oncken, Staatslehre des Arist. 210).

Digitized by Google

notwendig, dass sie, wenn auch teilweise, nichtsdestoweniger auch von denen adoptiert wurde, welche sonst dieser Bewegung des Volkes so unliebsam gegenüber standen. Die Kyniker hatten sich thatsächlich gezwungen gesehen, die Weibergemeinschaft sich anzueignen[1]); denn es war und es ist auch heute noch keine leichte Sache, dass ein armer Mann auch für Frau und Kinder sorge. Wenn nun aber das proletarische Volk einen vollen Kommunismus verlangte, so meinte es seinerseits, dass diese Idee nicht ganz aus der Luft gegriffen war; vielmehr meinte man, dadurch den Lauf der Dinge auf den rechten Weg zu bringen: es lag schon auf der Hand, dass alle Athener zusammen von Natur aus verwandt waren[2]). So gross ist eben die Macht der materiellen Not, dass sie allein imstande ist, Unzusammengehöriges schliesslich zusammenzubringen, das Feindliche zu versöhnen, ja, mit den Schwärmern gesprochen, die Humanität zu fabrizieren!

c) Ein aristokratischer Vermittelungsversuch zwischen den kämpfenden Parteien und der Plan seiner Reformbestrebung.

Jedoch fehlte es dieser Bewegung gegenüber auch nicht an einer entsprechenden der Aristokraten. Dass sich der proletarische Athener schon von Anfang an mit der Sache gründlich befasst hatte, dass die proletarische Bewegung in Athen viele moderne

[1]) So erfahren wir (durch Diog. II, 72), dass Diogenes gesagt hatte: *καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι. κοινοὺς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας.* Hier zitiere ich noch, was Zeller II, 1. S. 278⁴ über diese Staatsauffassung der Kyniker sagt. Zeller beruft sich nämlich auch auf die stoische Staatslehre und sagt: „Da nun diese zenonische Schrift", wo nämlich diese kommunistische Staatsauffassung vorkommt, „noch ganz im Sinne der kynischen Schule gehalten war, so haben wir allen Grund, der letzteren diese Ansichten zuzuschreiben. Und dass sie im wesentlichen von Antisthenes vorgetragen wurden, ist an sich selbst wahrscheinlich und wird auch durch den Platonischen Politikus bestätigt. Wenn nämlich dieses Gespräch S. 267c—275c die Gleichsetzung der Staatskunst mit der auf Menschenheerden bezüglichen Hirtenkunst ausführlich widerlegt, so lässt sich zum voraus annehmen, dass Platon hierzu durch eine gleichzeitige Theorie veranlasst sei" (s. jedoch auch hier o. S. 272 und Anm. 1 dazu); „und da wir nun aus Plutarchs Bericht über Zenon entnehmen können, dass die Kyniker den Begriff des Staats auf den einer Menschenheerde zurückführen wollten, so werden wir hierbei immerhin am ehesten an sie zu denken haben."

[2]) So sagt Hippias bei Plat. Protag. 337c: *ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ.*

Digitized by Google

proletarische Bewegungen in der Trefflichkeit des Kampfmittels überholt hatte, ist uns schon klar geworden; wir haben ja gefunden, wie so frühzeitig bei den Athenern der Gedanke aufgetaucht war, dass ein wirtschaftlicher Kampf nur durch den politischen gefochten und der Sieg nur durch die Handhabung des Gesetzes davongetragen werden konnte. Dies wusste schon ein jeder Athener, und wenn nun der Aristokrat innerhalb dieses halb drolligen, halb traurigen, aber immerhin für ihn selber sehr gefährlichen Wirrwarrs das eine Mal durch Taschenkunststücke, das andere Mal durch List und Verrat sich des Gesetzes und des Staates bemächtigte, so haben wir unserseits es durch die bisherige Darstellung so weit gebracht, dass wir ein jegliches Ding in seiner Notwendigkeit begreifen können und uns von Phantasmata, wie: „gut", „schlecht", „ideal" etc. etc. nicht bestimmen lassen. Um hier nur das Eine zu berühren, zeigt sich das Ideal selbst in seiner inneren Beschaffenheit als die grässlichste Unidealität[1]), als die abscheulichste Realität.

Dass mancher Aristokrat und Reiche dem Volke zur Beute gefallen war, haben wir nicht nur seiner Notwendigkeit, sondern auch seinem vollen Umfange nach kennen gelernt. Jedoch war der Kampf nicht einseitig, und wir haben nun gesehen, wie sich auch die Aristokratie an dem Volke rächte. Zu diesem Zwecke scheute man sich vor keinem Mittel, wenn nur der Zweck zu erreichen wäre. Es fehlte thatsächlich nicht an gemeinen Betrügereien; jedoch hatte die Geschichte dieser Situation Athens bis jetzt nur zu zeigen gehabt, dass nichtsdestoweniger die Versuche, diese Sachlage zu verbessern, immer und immer wieder nur im Namen der Partei gehalten wurden, aus welcher der Reformator hervorging. Gewiss haben solche Versuche zur Lösung des Problems nichts beigetragen; sie waren und blieben bloss die Erklärung der Wünsche, der geistige Ausdruck der materiellen Verhältnisse der entsprechenden Klasse oder Partei. Aber eben dieser Umstand machte es unmöglich, dass einer dieser Philosophen dadurch für seine Partei Propaganda mache, dass er wenigstens äusserlich für die andere auftrete. Ein derartiges Benehmen war aber auch schon von vornherein oder mindestens so lange unmöglich, bis man einen allgemeinen Anhaltspunkt finden konnte; und dieser wurde eben erst jetzt damit gegeben, dass ein Gut an sich aufs Tapet geworfen war.

[1]) Mit diesem Worte bezeichne ich jedoch keinen sogenannten sittlichen Wert.

Digitized by Google

Sokrates war nämlich wie wir gesehen haben nicht imstande, ein objektives Gute zu bestimmen; und doch war das die Grundlage seines Auftretens gegen die Sophistik. Aber in seiner Lehre von dem Guten als das Zuträgliche für die Gesundheit der Seele lag ein Moment, welches eben jenes gesuchte objektive Gute enträtseln könnte. Dies that denn auch Euklides.

Was Euklides anbetrifft, so wissen wir gewiss nicht viel, ja nichts Sicheres von ihm; es ist uns sowohl sein Leben, als auch seine Lehre unbekannt. Aber es steht von vornherein fest, dass er innerhalb der Wirren seiner Zeit ein Friedenspriester sein wollte: der Zweck seiner Philosophie ist die Bestimmung des Guten als eines[1]), was er so zustande brachte, dass er schliesslich die einzelnen Tugenden auf das eine, einzig und allein seiende Gute zurückführte[2]).

Nichts können wir mit Sicherheit wissen, weder nämlich wie Euklides von der einzelnen Tugend ausgehend von den an und für sich existierenden Gattungsbegriffen gesprochen[3]), noch aber auch wie er sich dieselben neben dem einzig wahrhaftig Seienden gedacht hat[4]), welches doch einzig und allein existieren sollte[5]).

---

[1]) Zu unbestimmt, oder vielmehr irrig ist die Annahme Zellers, dass der „Ausgangspunkt der megarischen Philosophie" „in der sokratischen Forderung des begrifflichen Wissens" liegt (II, 1. S. 218). Zeller hatte ja auch das sokratische Wissen ganz anders aufgefasst (vgl. dort).

[2]) So soll der Euklidische Fortgang zu dem einen einzigen Objekte des Wissens, dem Seienden, d. i. dem Guten, aufgefasst werden. Dass Zeller ganz willkürlich mit einer „sokratischen Begriffswissenschaft" und „abstrakten eleatischen Einheitslehre" operiert, brauche ich nunmehr kaum zu erwähnen sonst ist aber der Fortschritt von den Einzelnen zu dem Allgemeinen nach der Zellerschen Darstellung (der Form nach) ganz richtig, und mit Recht polemisiert er auch gegen die Hennesche umgekehrte Annahme (II, 1. S. 223).

[3]) Zeller bezieht auf Euklides, was Platon Soph. 245e. ff. unter dem *„ἄλλως λέγοντας"* anführt und als die *„τῶν εἰδῶν φίλοι"* bezeichnet (vgl. II, 1. S. 215[1]); ich bin von der Richtigkeit der Gründe Zellers überzeugt.

[4]) Dass wir in diesem Teile der Lehre des Euklides mit einer groben Inkonsequenz es zu thun haben, ist möglich, (vgl. Zeller II, 1. S. 223; vgl. auch hier Anm. 1); ich meinerseits kann aber dieselbe nicht als etwas unbestreitbares hinstellen; die Erklärung, die ich im Texte gebe, wird zwar nicht bezeugt, liegt aber auf der Hand; denn, wie gesagt, soll es immer im Sinne behalten werden, dass es sich in der Lehre des Euklides von vornherein um die Einzeltugenden und das Gute an sich handelt aber nicht um abstracte Einsbegriffe, wie Zeller annimmt. Damit stimmt nun auch überein, dass Diog. VII, 161 über den Stoiker Aristo berichtet: *ἀρετάς τ' οὔτε πολλὰς εἰσῆγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ονόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί.*

[5]) Vgl. Zeller II, 1. S. 221 und 222 Anm. 3.

Digitized by Google

Gewiss sagt er, dass dieses Seiende, d. i. das Gute an sich es ist, was wir mit verschiedenen Namen bezeichnen[1]), aber daraus lässt sich nichts oder vielleicht nur das vermuten, dass er die Gattungsbegriffe, d. i. ursprünglich die Einzeltugenden als Manifestationen des einen an und für sich existierenden Guten betrachtet haben mag. Jedoch können wir mit Bestimmtheit annehmen, dass die weitere Bestimmung dieses Guten nach der Art und Weise des Parmenideischen Seins als unbeweglichen, unveränderlichen, sich selbst gleichenden Seienden, nur auf Grund der Annahme des Euklides vollzogen wurde, dass es absurd sei, anzunehmen, dass ein Mensch das Vermögen habe, tugendhaft zu werden, er es aber noch nicht ist: Euklides ist der ausgesprochenen Meinung, dass das Vermögen mit seiner Ausübung zusammenfällt[2]). Diese Annahme ist nun wahrscheinlich eine Rechtfertigung dessen, dass nur das Gute existiert; daraus geht nun aber hervor, dass nach Euklides jede sogenannte Untugend, jedes Laster die Negation des Guten ist[3]). Denn wenn nach Sokrates der Wissende notwendig das Gute bethätigt, so ist die Untugend nur das Nicht-vorhanden-sein der Tugend, wie denn auch das Unwissen das Nicht-vorhanden-sein des Wissens darstellt[4]).

---

[1]) Diog. II, 106 von Euklides: *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά.*

[2]) Aristot. Metaph. IX, 3. Aufl. *εἰσὶ δέ τινες οἳ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι· οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οἱ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.*

[3]) Ob ich zu dieser Annahme ein Recht habe, kann ich nicht bestimmt sagen; ich finde ja nichts Direktes, womit ich sie belegen kann; andererseits aber wird auch nicht berichtet, wie sich Euklides zu dem Nichtseienden verhalten mag; dass er in der Bestimmung des Guten an sich von dem eleatischen Seienden bestimmt wurde, kann über die vorige Frage nicht entscheiden; er mag daneben auch das Nichtseiende als die Negation des Seienden aufgefasst haben. Sonst verstehe ich nicht, wie man von Euklides sagen kann: *τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει μὴ εἶναι φάσκων* (Diog. VII, 106.).

[4]) Jedoch daraus den Satz ableiten zu wollen, dass „das sittliche Ziel" „das Wissen des Guten" sein soll, angeblich wie es auch bei Sokrates der Fall war, ist höchst verfehlt. Zeller (II, 1. S. 221f.) ist sich an diesem Punkte gar nicht dessen bewusst, wie gefährlich und verführerisch solche Ausdrücke sind. Der sogenannte Intellektualismus in der Ethik fängt erst mit Plato und Aristoteles in gewissem Sinne an, und nicht nur das griechische Volk, sondern auch die Philosophen bis auf Plato wussten von solchen spekulativen Bestimmungen der sogenannten Sittlichkeit nichts, absolut nichts; ich habe gezeigt, wie es sich bis jetzt immer nur um die Tugend, und zwar im

Digitized by Google

Euklides versuchte seine Lehre dadurch zur Geltung bringen, dass er erkenntnistheoretisch nach dem Beispiele von Parmenides zwischen der sinnlichen und Vernunfterkenntnis einen Gegensatz konstatierte, welchen er sogar durch das verschiedene Objekt beider Erkenntnisse unterschieden haben wollte. Es liegt aber schon in der Natur der Sache, dass ihm dadurch nicht viel gelungen ist, und es war nun zu erwarten, dass seine Schüler, mutmasslich Sprösslinge ausschliesslich der jüngeren Generation, vielmehr wiederum von metaphysischen Konstruktionen abgesehen haben und den damals üblichen Weg gegangen sind, indem sie nicht direkt ihre Annahmen und Lebensauffassung verteidigten, sondern diejenige der anderen angriffen. Ja es fällt mit der Zeit die Lehre über das Gute und die Tugend ganz weg und man beschäftigte sich ausschliesslich mit dialektischen und eristischen Kunststücken[1]).

Nichtsdestoweniger war somit ein anundfürsich seiendes Gute ausgesprochen, und zwar nicht blos von Euklides, sondern auch die kynische Bewegung war mit demselben zufrieden; denn mit ihrer Betonung der Tugend lief sie im letzten Grunde auf das nämliche hinaus. Es war nun insbesondere für eine Zeit der allgemeinen Unruhe und Entrüstung und der langsam sich entwickelnden Verzweiflung allzusehr menschlich, zu versuchen, auch die sonstigen Proletarier für dasselbe zu gewinnen, indem man ihnen gegenüber die Rolle eines Gemütsarztes spielte. Das ist eine Erscheinung in der menschlichen Geschichte, deren klares Bild das Auftreten Christi zeigt.

Sinne der Tüchtigkeit gehandelt hat. Wenn auch Euklides ein Gut an sich mit Bestimmtheit annimmt, was sein Lehrer nicht zustande gebracht hatte, so sagt er auch nirgends, mindestens so viel wir hören von ihm nirgends, dass das sittliche Ziel das Wissen des Guten sein soll; dies meine ich eben in dem abstrakt intellektualistischen Sinne; sonst liegt es an der Hand, dass es des Mannes (oder überhaupt des Menschen) ist (man vermeide den Ausdruck: das sittliche Ziel; denn er enthält den Begriff: des Idealen, und dieser ist noch nicht aufgetaucht), die Tugenden zu besitzen, und nach Sokrates und Euklides ist die Tugend ein, ja das Wissen.

[1]) Dies alles hat nun gewiss für die Entwicklung der Logik als Einzelwissenschaft viel beigetragen, aber dies geht uns hier nichts an, indem es sich bei diesen Betrachtungen nicht speziell um die Logik, sondern vielmehr um die Weltanschauungen aller Zeitverhältnisse des Griechentums handelt; die Logik kommt hier nur als Erkenntnistheorie und zwar nur soweit in Betracht, als ja durch dieselbe die angenommene Weltanschauung, die Auffassung des Lebens demonstriert wird. Jedoch über Stilpo, den man nach der bisherigen Auffassung der Geschichte der Philosophie mit Euklides zusammen behandelt, weil er seiner Schule angehören soll, werde ich am Ende dieser Periode in den Schlussbemerkungen einiges zu sagen haben.

Digitized by Google

Es soll dem Gottmenschen zum ewigen Ruhm gerechnet werden, dass er, wenn auch aus einer proletarischen Bewegung hervorgegangen, nichtsdestoweniger seiner zeitgemässen Aufgabe nach, indem er eher das Gemüt befriedigen, als an der unmöglichen Verbesserung der materiellen Lage seiner Klasse arbeiten wollte, ein höchstes Gut für alle predigte, ohne ganz nur das Wohl einer bestimmten Klasse in Schutz zu nehmen[1]). Waren aber die athenischen Verhältnisse noch nicht bis auf dieses Niveau der römischen Kaiserzeit herabgesunken und versuchte man nun immer noch für die eine oder die andere Partei Propaganda zu machen, so ist es klar, dass es sich hier, wenn jenes Gute an sich zur Versöhnung aller mit einander dienen sollte, um eine Betrügerei in Gottes Namen handelte. Dieser Versuch, von einer aristokratischen Partei ausgegangen, stellt geradezu ein Wagnis dar, unter dem Mantel der Philosophie das Volk zu einem noch elenderen Dasein zu führen. Und dies thut thatsächlich der sogenannte grosse Idealist, der grosse Platon[2]).

[1]) Dass ich damit noch gar nicht leugne, dass Jesus vor allen Dingen dem Proletarier zur Hülfe gekommen war, versteht sich von selbst. Er versucht ja die wirtschaftliche Frage schliesslich dadurch zu lösen, dass er zeigt, dass alle Menschen untereinander Brüder sind; und darauf kommt es aber auch an. Jesus verschlechtert die Lage des Reichen nicht, indem er für die Armen das Wort führt. Aber anders verhält es sich z. B. mit Platon, von dem ich eben jetzt zu sprechen habe. Um das im Texte Gesagte klar zu machen, ziehe ich hier kurz die Parallele zwischen beiden: Jesus tritt als Proletarier von vornherein für die Proletarier auf, Platon aber ist Aristokrat und er täuscht nur sich selber, wenn er meint, im Namen des höchsten Guten für die Proletarier, richtiger gesagt, für alle Volksklassen gleich aufgetreten zu sein. Jesus appelliert an das Gemüt aller Menschen überhaupt und insbesondere, was die Verbesserung der Lage des Armen anbetrifft, des Reichen, und somit lässt er ihm nicht nur freie Hand über das Seinige zu verfügen, wie er will, sondern auch er eilt seinerseits dem Armen so sehr zur Hülfe, so wenig er durch seine Lehre dem Reichen irgend einen Schaden verursacht hat. Platon im Gegenteil appelliert an die Idee des griechischen Staates, oder vielmehr er macht sich aus dem bestehenden Wirrwarr eine neue Idee (jedoch s. darüber im Text w. u.) und verbessert die Lage der unterdrückten und unbemittelten Klassen dadurch, dass er sie zu — dem Sklavenstande herabsetzt; man kann sagen, er macht sie zu Leibeigenen der Herrscher und der Krieger (vgl. darüber, näher erklärt, im Texte weiter unten).

[2]) Jedoch wolle man mich nicht missverstehen; ich beschuldige damit Platon keineswegs einer absichtlichen Betrügerei; ich werde noch näher zu erklären haben, wie diese ganze Erscheinung notwendig und in sich begründet war, was ich hier im Text kurz durch den Vergleich der Verhältnisse des jetzigen Athens mit jenen der römischen Weltherrschaftsperiode angedeutet habe.

Digitized by Google

Es kann nicht immer und unbedingt richtig vorausgesetzt werden, dass man, wenn es sich um einen wirtschaftlichen Parteikampf handelt, notwendig für eine entsprechende Kampfpartei das Wort reden wird. Ich habe schon in dem Vorangegangenen darüber gesprochen, wie es auch vorkommt, dass solche Männer, welche man von vornherein sich notwendig in der einen oder der anderen Partei hätte denken müssen, geradezu für die feindliche Partei auftreten, ganz gleich aus welchem Grunde. Somit genügt es uns nicht, bloss zu wissen, dass Platon ein Glied des Kodridengeschlechts, einer altaristokratischen Familie[1]), ein reicher Mann von der Partei der Optimaten[2]) war. Seine Parteinahme zu Gunsten der Aristokratie wird uns nur durch seine Thätigkeit gesichert[3]). Ausserdem kommt noch als ein negativer Beweis dafür sein abstossendes Benehmen gegen den armen Antisthenes hinzu[4]).

Jedoch sind es zwei wichtige Faktoren der bestehenden atheniensischen Verhältnisse, welche die nähere Teilnahme des Philosophen für die aristokratische Partei bestimmen und seine Stellung innerhalb derselben bedingen. Das sind sowohl die Verhältnisse während der demokratischen Regierung, als auch diejenigen während der kurzlebigen aristokratischen, besser gesagt, oligarchischen Herrschaft. Platon, geboren in den ersten Jahren des peloponnesischen Krieges[5]), hatte seine Jugendjahre unter jener Sachlage der Dinge zugebracht, welche ich schon als die Sophistik des Lebens bezeichnet und näher geschildert habe. Diese Ver-

---

[1]) Platons Vater Ariston war von diesem Geschlechte der Kodriden (Diog. III, 1); es war aber auch seine Mutter Periktione (oder Potone) aus einem vornehmen Geschlechte, nämlich aus demjenigen Solons (ebd.).

[2]) Dass einige spätere Schriftsteller Platon arm nennen, kommt nicht in Betracht; Ähnliches ist uns auch schon bei anderen Philosophen, so bei Anaxagoras begegnet; die Tendenz ist dabei, die Philosophen für asketische Ideen oder für die Liebe für die Wissenschaft zu gewinnen.

[3]) Dies werden wir thatsächlich durch die Darstellung seiner Lehre näher erfahren.

[4]) Wenn Zeller dieses Benehmen des Platon gegen Antisthenes (so wie auch gegen Diogenes) auf eine gebildete Vornehmheit des ersteren und eine plebejische Derbheit des letzteren zurückführt (vgl. II, 1. S. 255[1]), so wird damit thatsächlich nichts gesagt; die gebildete Vornehmheit kann niemals die Ursache eines derben Auftretens gegen einen armen Mann werden; ausserdem aber ist der τύφος, dessen nicht nur Antisthenes, sondern auch Diogenes Platon beschuldigen, gewiss keine gebildete Vornehmheit; vgl. Diog. VI, 7. 26. III. 36.

[5]) Vergl. bei Zeller II, 1. S. 338[1].

Digitized by Google

hältnisse waren so geartet, dass mit dem damaligen Athen nicht einmal die geborenen Demokraten zufrieden waren; selbst Aristophanes hatte schon mit altväterischem Ernste entdeckt, worin das Elend, d. i. dass es eben in der ochlokratischen Regierung bestand. Aber es zeigte andererseits auch wiederum einmal die Schreckensherrschaft der Aristokratie vor dem Ende des peloponnesischen Krieges (die 400 Regierung) und sodann auch nach dem Ende desselben (die 30er), und das andere Mal die Hinrichtung des Sokrates durch eine angeblich altväterische Demokratie deutlich genug, wie wenig sich ein junger Mann, der schon Dichter war und leicht von der Wirklichkeit in die Schwärmerei verfiel, der bei Sokrates, dem altväterisch gesinnten, jedoch auch dem thatsächlich (mindestens der Tendenz nach) einzig objektiven Denker dieser Zeit, in die Schule gegangen war, und sich als Dichter mit dem Friedensstifter Euklides zusammen geradezu von der zweifelhaften Seite der Lehre des Meisters hatte betrügen und betäuben lassen, — wie wenig sich dieser junge Mann auf die überlieferten Staatsformen verlassen konnte.

Das Lösungswort sprach nach Platons fester Überzeugung das Gute an sich[1]) und eben dieses wurde ihm zum Mass, den athenischen, ja überhaupt den Staat, der damals in ganz Griechenland unter der Form der Aristokratie und Demokratie existierte, zu reorganisieren, thatsächlich sogar noch mehr, von Grund aus zu ändern. Dass dies die ernste Absicht Platons gewesen ist, zeigen schon seine gefahrvollen Reisen nach Sizilien, wenn wir sonst auch nicht wissen, womit er sich schon vorher beschäftigte. Genug, dass wir hören, wie unser Philosoph, in die Öffentlichkeit getreten, als unbequemer Staatsreformator und Sittenprediger in den Zorn des

[1]) Wie dieses an sich Gute entstanden ist, habe ich schon bei Euklides, hier oben S. 275 f. kurz skizziert. So ist es denn auch begreiflich, dass ich R. Eucken nicht recht verstehe, wenn er sich (in: die Lebensanschauungen der grossen Denker S. 31) den Ausdruck erlaubt: „augenscheinlich ist vor allem die Befreiung von den Einflüssen der sozialen Umgebung. Das Urteil der Volksgenossen, die öffentliche Meinung, jene Grossmacht des griechischen Lebens, sie verliert ihre Herrschaft über den Philosophen (es handelt sich um Platon), der ihr eine von innen her begründete Überzeugung entgegenzusetzen hat.“ Solche Fehler ergeben sich notwendig aus einer solchen Konstruktion, welche uns in dem ganzen Werke Euckens entgegentritt und welche sich ganz leicht durch die unmittelbar der zitierten Stelle folgenden Worte Euckens nachweisen lässt: diese letzteren sind nichtsdestoweniger wahr, aber nicht auch die hier zitierten.

Digitized by Google

älteren Dionysius fällt und nur knapp sein Leben rettet; und das nämliche Schicksal trifft ihn auch bei der zweiten und dritten Reise nach Sizilien zu dem jüngeren Dionysius[1]), wobei er, Platon, jedoch in glühender Begeisterung für seine Ideen nicht versäumt, selbst eine aufrührerische Tendenz gegen den Tyrannen zu billigen[2]).

Näher und inhaltlich wurde die Platonische Staats- und Lebensauffassung ausser der Idee des anundfürsich seienden Guten, das, wie wir noch sehen werden, eigentlich nur als Mass zur näheren inneren Bestimmung der Stellung der Bürger im Staate diente, durch zwei andere reformatorische Tendenzen unterstützt und bestimmt. Dass er an seinem angeborenen und anerzogenen aristokratischen Gefühle nicht taub vorbeigehen konnte, liegt auf der Hand, und ich habe auch gezeigt, wie es sich damit verhielt. Andererseits aber sollte er ein ganz unerfahrener, in sich zurückgezogener Mensch sein, also geradezu die Haupteigenschaften und Haupttriebfedern des Reformators nicht besitzen, wenn er von der Zeitbewegung und den Zeitbedürfnissen nichts erfahren, nichts gehört hätte, ja wenn er selbst nicht darinnen existierte. An dem kommunistischen Geschrei und den auf diesem Geschrei und den auf diesem Grunde angestellten Versuchen zur Verbesserung der gesellschaftlichen Lage des Proletariats vorbeizugehen, war schon von vornherein unmöglich: Platon, der mit einer neuen Lebensauffassung auftrat, sollte sich entweder gegen jene

---

[1]) Vgl. Zeller II, 1 S. 349 ff., wo überhaupt alle Reisen des Philosophen besprochen werden. Aus meiner kurzen Angabe ergiebt sich, dass ich eben Diodors XV, 7 Bericht für den zuverlässigsten halte, dass nämlich Plato nach Sizilien durch Dions Vermittelung gekommen war, jedoch so, dass er selber dabei an eine Verwirklichung seiner Ideen dachte; für die zweite und dritte Reise ebd. 367 ff.

[2]) Zeller ist in dieser Hinsicht vorsichtig genug, als dass er dies zugebe; er ist der Meinung, ob Platon das kriegerische Vorgehen Dions gebilligt hatte oder nicht, „wissen wir nicht". Sollen aber auch die Angaben, die er anführt, so Plutarchs, Cicerons und Aelians, welche alle für jene Billigung sprechen, nicht zuverlässig sein, so können wir es doch auf Grund der Gesinnung der Platonischen Schüler annehmen (vgl. Zeller II, 1. S. 370[1]). Ausserdem aber ist doch sonst merkwürdig, dass Zeller hinsichtlich anderer von vornherein noch zweifelhafterer Dinge sich auf jene Schriftsteller verlässt, so dass es nur so aussieht, als ob Zeller eine gewisse Idee von Platon retten will und es ihm darum zu thun ist; ich verstehe auch nicht, warum der VII. Brief Platons, wenn auch unächt, unzuverlässig sei; oder ist er es, so muss er für alle Angaben dasselbe sein, solange sie nicht noch von anderen bezeugt werden, welche aber gewiss nicht von ihm geschöpft haben.

Digitized by Google

Bewegung verteidigen, oder —; dieses „Oder“ wird eben durch den Einfluss des Sokratischen Geistes auf den jungen Dichter bestimmt. Nämlich: Wie sein Lehrer, so erkennt auch Platon, wenn auch ganz so, wie der erstere, d. i. stillschweigend, die Notwendigkeit dieser Bewegung an und, anstatt sie im Namen seiner Partei zu bekämpfen, nimmt er sie vielmehr in sich auf. Aber nichtsdestoweniger war es ihm unmöglich, darauf eine demokratisch-ochlokratische Regierung und eine entsprechende Lebensauffassung zu begründen. Hatten ihm aber die verschiedenen faulen Zustände der Aristokratie und das Geschrei des Volks auch den Weg abgesperrt, zu glauben, dass sein Wohl im Schosse jener sogenannten privilegierten Partei liegen möge, so strahlte nunmehr desto heller aus alledem einerseits die Idee des an und für sich Guten und andererseits die Pythagoreisch-Heraklitische Lebensauffassung und Staatsform unter der Regierung des Weisen hervor[1]). Von dieser letzteren träumten ja in gewissem Sinne auch die Kyniker; aber auf Grund der modernen Missverhältnisse sich ganz und gar diesen Kynikern anzuschliessen, war einem Platon unmöglich; davon hielt ihn sein adeliges Blut ab: keine Anschauung, keine Gemütsbewegung kann den geborenen und erzogenen Aristokraten bis zum Plebejismus herunterbringen.

Somit ist nun klar, dass die reformatorische Aufgabe des Dichterphilosophen in der Hauptsache schon von vornherein bestimmt war[2]):

---

[1]) Dass Platon schon vor seiner Bekanntschaft mit Sokrates durch den Herakliter Kratylus mit dieser Philosophie bekannt wurde, berichtet Aristoteles Metaph. I, 6 Anf., wobei gewiss nicht bloss dasjenige in Betracht kommen kann, was dieser letztere von Platon und seinem Vorteile durch jenes System seinem Zwecke gemäss insbesondere hervorhebt. Was den Pythagoreismus anbetrifft, so ist es zwar wahr, dass wir nicht sicher wissen können, ob Platon schon in seiner Jugendzeit mit ihm bekannt geworden war; dass er aber frühzeitig genug diese Lehre gekannt hatte, lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen (vgl. Zeller II, 1. S. 457ff. über die Verfassungszeit des Dialogs Phädrus). Dass aber Platon sonst später während seines Aufenthaltes im Grossgriechenland mit dieser Lebensauffassnng näher bekannt geworden war, wird uns verschiedentlich bezeugt; vgl. Zeller, ebd. S. 356f und die Anmerk. dazu.

[2]) Das ist die sachgemässe Auffassung von dem philosophischen Werden Platons. Den Umriss und den Kern seiner ganzen Philosophie hatte sich Platon schon von Anfang an, d. i. in der Zeit des Verkehrs mit Sokrates gebildet, und seine langjährige Thätigkeit bezweckte die Verwirklichung und Entfaltung dieses Kerns. Mit diesem letzteren Worte glaube ich aber auch den Vorgang der Platonischen Entwickelung angegeben zu haben: es versteht sich von selbst, dass er mit dem fortschreitenden Alter und dem Bekanntwerden

Digitized by Google

Platon begiebt sich nach dem athenischen Markte mit der Laterne des anundfürsich seienden Guten in der Hand und versucht nun, einerseits negativ zu beweisen, dass die gewöhnliche Vorstellung von der Glückseligkeit völlig irrig ist, und andererseits positiv, nachdem er die letztere als höchstes Gut näher bestimmt hatte, das erstrebte Ziel, also diese Glückseligkeit, dadurch herbeizuführen, dass er den Staat auf einer Unterlage von einer kommunistischen Gemeinschaft nach aristokratischem Muster reformieren will.

---

mit verschiedenen anderen Lebensauffassungen etc. etc. seinen ursprünglichen Plan teils ergänzte teils auch modifizierte. Wie es sich jedoch mit der schriftstellerischen Thätigkeit Platons verhält, wie er nämlich seine einzelnen Dialoge verfasst haben mag, will ich hier nicht berühren; diese Frage ist vielmehr Sache einer Literaturgeschichte. Ich begnüge mich hier bloss daran zu erinnern, wie ein Dichter, der den Umriss z. B. einer Tragödie in seinem Kopfe von vornherein fertig hat, nicht notwendig in einer Reihe von A nach Z daran zu arbeiten braucht, und er thut es auch nicht. Er greift vielmehr je nach der Stimmung, der Gelegenheit und der Veranlassung bald zu diesem bald zu jenem. Somit ist es klar, dass ich in dieser Hinsicht nur Zeller's Auffassung billigen kann; er meint (II. 1. S. 445): „als Platon zur Feder griff, sei er zwar mit den Grundzügen seines Systems im klaren gewesen und er habe sich auch im allgemeinen den Plan entworfen, nach dem er es in Schriften darstellen wollte; dieser Plan sei aber nicht sogleich bis ins einzelne fertig gewesen, sondern die allgemeinen Umrisse, welche ihm anfangs allein vorschwebten, seien erst in der Folge, nach Massgabe seiner jeweiligen Einsicht und des sich ihm bestimmter aufschliessenden wissenschaftlichen Bedürfnisses, weiter ausgeführt, im einzelnen auch wohl um besonderer Umstände willen erweitert und verändert worden" etc. Hier mögen nun auch zwei Worte gegen die undankbare dickleibige Arbeit Pfleiderers (Sokrates und Platon) ihren Platz finden. Pfleiderer verkennt total die Aufgabe, die Platon sich gestellt hatte; so lässt er ihn hin und her schwanken. D. h. er betrachtet Platon als einen Reformator und lässt ihn doch mit total unbestimmtem Programm auftreten. Glücklicher Reformator und glücklich die zu Reformierenden! Pfleiderer ist nämlich der Meinung, dass Platon nicht von bestimmten Ideen ausgegangen, sondern dass er drei verschiedene Phasen (eine diesseitig realistische, eine jenseitig idealistische und eine diesseitig-jenseitige) durchwandert sei. Dies widerlegt sich durch meine bisherigen Erörterungen und wird sich auch noch durch die ferneren Bestimmungen widerlegen. Aber Pfleiderer selbst beweist auch nirgends seine Annahme. Dass er seine Zuflucht zu einer Konstruktion nimmt, dass nämlich die Republik das Werk von drei Entwicklungsperioden sei, ist bei dem anundfürsich seienden Guten Platons aus der Luft gegriffen; was er dafür sagt, sind nur Phantasieen. Nun aber wollen wir ihm diese Dreiteilung der Republik zugeben! In diesem Falle ist Aristoteles gewiss gescheiter gewesen, der, wie Pfleiderer vermutet, diese dreiteilige, dreimalige Verfassung der Republik von nur philologischem Interesse gehalten und deshalb darüber nichts erwähnt haben soll.

Digitized by Google

Was nun vor allen Dingen jenes anundfürsich seiende Gute war, kannte Platon selber nicht genau[1]); es war ja eben nur negativ, ja willkürlich entstanden; nämlich es stellte nur die Unzufriedenheit mit der gewöhnlichen Annahme von dem Guten dar[2]), welche nach Platons Meinung augenscheinlich das Faulwerden der Gesellschaft verursachte. Jene negative, ja willkürliche Entwickelung dieses Guten wusste aber der Philosoph selber, dieser Schüler des Mannes, der nur eines wusste, dass er nichts wusste, nicht; so konnte er denn auch gar nicht glauben, dass dieses anundfürsich seiende Gute, welches aus jener Fäulnis entsprungen war, möglicherweise auch faul sein konnte. Genug! er war Dichter und er konnte sich darunter etwas einbilden. Nunmehr steigt unser Platon den Weg nach unten[3]) und versucht mindestens zu zeigen, dass was man

---

[1]) Die Behandlung desselben in Philebus, woraus wir ableiten können, es sei damit das Ziel der menschlichen Thätigkeit gemeint, giebt, wie man es wohl versteht, nicht den Inhalt des Guten an; dies ist wohl nur als eine Verlegenheit Platons zu bezeichnen wenn hier das an sich Gute und das höchste Gut verwechselt werden.

[2]) Ich kann mich nur freuen, wenn ich meine ganze Auffassung der Philosophie wenigstens an einem Stücke durch die Äusserung Platons über seine Zeitgenossen bestätigen kann. Dies ist sogar insofern von grosser Wichtigkeit, als es ja für die genaue Durchführung meiner Auffassung in diesem Zeitalter der menschlichen Geschichte an den nötigen Berichten fast ganz fehlt. Platon ist nämlich der Meinung, dass die sogenannten Sophisten nichts thun als dass sie eben nur dem bestehenden Zustande den Ausdruck leihen; vgl. Rep. VI, 492 A ff.: ich mache hier besonders auf die Ausdrücke aufmerksam, so: *ἦ καὶ σὺ ἡγεῖ, ὥσπερ οἱ πολλοί, διαφθειρομένους τινὰς εἶναι ὑπὸ σοφιστῶν νέους, διαφθείροντας δέ τινας σοφιστὰς ἰδιωτικούς, ὅ τε καὶ ἄξιον λόγου, ἀλλ' οὐκ αὐτοὺς τοὺς ταῦτα λέγοντας μεγίστους μὲν εἶναι σοφιστάς, παιδεύειν δὲ τελεώτατα* etc. etc. vgl. auch oben S. 212.

[3]) Dass Platon thatsächlich diesen Weg geht, aber nicht jenen, den er zu gehen meint, dass nämlich unser Philosoph in der Wirklichkeit nicht wegen der Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Annahme von gut und böse oder schlecht zu seinem Gute gelangt, sondern vielmehr umgekehrt auf Grund dieses letzteren, das er voraussetzt, die gewöhnliche Meinung bekämpft, habe ich auch schon in meiner Grundlegung etc. I, die Rechtlichkeit, kurz gezeigt. Über die Verkehrtheit der Auffassung Zellers, der Platon in der Bestimmung des höchsten Gutes metaphysisch durch seine Annahmen von den Ideen und der Materie bedingt sein lässt (vgl. II, 1, S. 735 f.), brauche ich nunmehr kaum etwas besonderes zu erwähnen. Das vorliegende Werk spricht ja ganz gegen alle diese herkömmlichen Philosophieauffassungen, und insbesondere was Platons Philosophie in ihrer ersten Entstehung und in ihrem Entwickelungsgange anbetrifft, wird die vorliegende Darstellung dagegen das Wort führen; sonst aber leugnet auch Zeller nicht, dass die Platonische Philosophie einen überwiegend

Digitized by Google

gewöhnlich für gut hält, nicht das Gute sei, wobei er die Sache eben so weit herumdreht, bis er wiederum auf sein anundfürsich seiendes Gute zurückkommt[1]). Die Lustjagd und das Streben nach einer angeblichen Glückseligkeit waren, wie Platon meinen könnte, augenscheinlich die Ursache des Verderbnisses der attischen (ja der ganzen damaligen griechischen) Gesellschaft. Nun deswegen dieselben zu verneinen und zu verdammen, war allerdings weder einem Sokrates und Antisthenes, diesen altväterisch gesinnten frommen Männern, und noch weniger einem Platon, der in jeder Beziehung ein ächter Grieche war[2]), möglich. Aber es war ihm gleichfalls unmöglich, auch deshalb die gewöhnliche Meinung von Lust und Glückseligkeit[3]) zu billigen, wie wir schon die Gründe dieser Unmöglichkeit in dem Vorangegangenen kennen gelernt haben. So stand nun unser Philosoph vor einem schwierigen Lebensprobleme, und seine Lösung wäre ihm nicht gelungen, wenn er nicht schon von vornherein mit dem anundfürsich seienden Guten als mit einem Schlüssel überall hätte bei der Hand sein können. Dieses Gute nun zeigt, dass jene gewöhnliche Annahme von Lust und Glückseligkeit völlig irrig ist. Denn nach Platons Meinung giebt es sowohl schlechte als auch gute Lüste, und wer nun die Lust überhaupt mit dem Guten identifiziert, begeht den Fehler, dass er geradezu

---

ethischen Charakter trägt. Dies war aber bis jetzt immer der Fall und diese Bedeutung hat bis jetzt die Philosophie gehabt, und wenn Zeller vielmehr umgekehrt aus den erkenntnistheoretischen Sätzen die ethischen ableitet (welche er öfters auch gar nicht findet oder fast unberücksichtigt lässt, wie wir schon gesehen haben) statt, was der eigentliche Vorgang, die Philosophen die letzteren durch die ersteren beweisen zu lassen, so ist dies Zellers grosser Irrtum, den ich schon öfters widerlegt habe.

[1]) Dies wird durch meine Darstellung der Platonischen Lehre klar.

[2]) Es werden unserem Philosophen selbst auch Liebeständeleien nicht bloss mit Weibern, sondern auch mit Männern vorgeworfen, ohne dass wir imstande sind, ihn vor diesem letzteren Falle zu retten. Trefflich sind in dieser Hinsicht die Worte Zellers II, 1. S. 374, der sagt: „Platon war ein Grieche und er wollte einer sein.“ Ich zitiere hier auch die folgenden Worte Zellers, welche Platon hinsichtlich seiner ganzen Lebensäusserung charakterisieren sollen: „Er war“, sagt Zeller, „der Lohn einer Zeit, in welcher Griechenland den Gipfelpunkt seines nationalen Lebens bereits überschritten hatte und unaufhaltsam von seiner politischen Grösse herabsank. Es war endlich eine ideale, mehr auf künstlerisches Schaffen und wissenschaftliche Forschung, als aufs praktische Handeln angelegte Natur.“

[3]) Vgl. auch oben S. 261.

Digitized by Google

das Gute und Böse als gleiche Dinge angiebt[1]). Soll dies aber nicht der Fall sein, so ist es klar, dass auch die Glückseligkeit, dieses thatsächliche Ziel des Lebenslaufs eines jeden[2]), als der Besitz des Guten nicht in der Lust bestehen kann.

Jedoch war die endgültige Entscheidung über das Lustproblem der griechischen Natur unseres Philosophen vorbehalten: sie diktierte ihm, dass die Lust nichtsdestoweniger nicht ganz und gar zu verwerfen ist. Platon findet nun, dass dieselbe zwar nicht das Gute an sich, wohl aber, sofern sie unschädlich ist, ein Gutes sein kann: d. h. trotzdem dass die Lust nicht das Gute sei, kann sie doch bloss als das Angenehme, also als mit der menschlichen Natur gebunden, ein Bestandteil der Glückseligkeit sein, und sie ist es auch[3]). Somit hat nun die griechische Natur des Philosophen der Gefahr vorgebeugt, dass der erste Eifer der Platonischen Reformation eine Entsagung alles Weltlichen, eine Peinaskese herbeizuführen schien.

Das Resultat liegt also auf der Hand: die Platonische Lebensauffassung ist mindestens äusserlich gerechtfertigt: die Lust ist nicht das Gute; denn sie kann auch schlecht sein, gut und böse aber schliessen sich gegenseitig aus; sollte aber die Lust ein Bestandteil der Glückseligkeit sein, so sind unter jener Lust nicht alle, sondern bloss die reinen und schmerzlosen Lüste zu verstehen[4]). Es erhellt nun daraus, dass sich alle jene täuschen, welche den Tyrannen als den glückseligsten Menschen preisen; es kann aber die Glückseligkeit auch nicht bloss in der Tugend bestehen: diese Glückseligkeit

---

[1]) Dies wird insbesondere in Gorgias entwickelt; ich mache hier speziell darauf aufmerksam, wie Sokrates gefunden zu haben glaubt, dass *μὴ οὐ τοῦτο ᾖ τὸ ἀγαθόν, τὸ πάντως χαίρειν. ταῦτά τε γὰρ τὰ νῦν δὴ αἰνιχθέντα πολλὰ καὶ αἰσχρὰ φαίνεται συμβαίνοντα, εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει, καὶ ἄλλα πολλά*, 495 b. Sonst wird dieser ganze Beweis auf Grund des Gerechten und Ungerechten angeführt. Kurz und klar wird dies aber in der Republik 505 c. f. angegeben: *οἱ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ὁριξόμενοι μῶν μή τι ἐλάττονος πλάνης ἔμπλεοι τῶν ἑτέρων* (sc. *τῶν κομψοτέρων*); *ἢ οὐ καὶ οὗτοι ἀναγκάζονται ὁμολογεῖν ἡδονὰς εἶναι κακάς; . . . . Συμβαίνει δὴ αὐτοῖς, οἶμαι, ὁμολογεῖν ἀγαθὰ εἶναι καὶ κακὰ ταὐτά.*

[2]) So sagt Sokrates auf die Frage der *Διοτίμα* (im Symp. 205 a): *πάντας τἀγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεί, ἢ πῶς λέγεις; . . . . κοινὸν εἶναι πάντων*, und es wurde auch gesagt, dass *κτήσει ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες.*

[3]) So wenn z. B. in Philebus 27 c. f. gesagt wird, dass ein Leben ohne jegliche Empfindung der Lust nicht wünschenswert ist. Über diese Lust, sowie auch über die Bestandteile der Glückseligkeit nach Platons Meinung s. weiter unten; vgl. auch u. Anm.

[4]) Hierher gehören nämlich die Lüste, welche nicht auf einer Lustempfindung beruhen und nicht mit Unlust gemischt sind; vgl. Phileb. 23—55 c.

Digitized by Google

ist unvollkommen, wenn auch angenommen werden muss, dass schon aus der Tugend die Lust hervorgeht, und das Ideal der Sophistik des Lebens ist thatsächlich das unglücklichste Geschöpf auf Erden.

So muss nun die Glückseligkeit von vornherein als von Lust und Einsicht zusammengesetzt gedacht werden[1]). In demselben Sinne bekämpft Platon nunmehr auch die gewöhnliche Auffassung von der Tugend; nach dieser Auffassung werden das Gute und das Schlechte mit einander identifiziert[2]); man nennt ja gewöhnlich auch, ja insbesondere denjenigen einen vollendeten Mann, einen Tugendhaften, der den Feinden Böses zu thun vermag[3]). Platon findet nun, dass die Tugend durch eine derartige Auffassung derselben ihren Lohn und ihre Triebfeder nicht in sich trägt, sondern in etwas Äusserem, in der Lust oder dem Vorteile[4]), und weist seinerseits nunmehr darauf hin, dass diese Auffassung der Tugend einen Unsinn enthält: nämlich einerseits einen Widerspruch, indem dem Tugendhaften auch böse Thaten, so die Vernichtung des Feindes, zugeschrieben werden, andererseits den sonderbaren Gedanken, dass man z. B. wegen der Furcht vor der Gefahr tapfer sein solle[5]). Platon, der in diesen Bestimmungen durch die Idee

---

[1]) In Philebus wird das Gute einerseits als *ἡδονή* und andererseits als *φρόνησις* gesetzt, und indem ein Leben, welches nur die eine oder nur die andere bethätigt, unerträglich ist, wird dem Leben ein Ziel gesetzt, welches von beiden, d. i. von *ἡδονή*, *νοῦς* und *φρόνησις* gemischst ist; vgl. 20 d. ff. Über die nähere Bestimmung der Glückseligkeit vgl. auch weiter unten.

[2]) Dies auf das Gerechte und Ungerechte angewandt wird in Kriton 2, 9 a ff. besprochen.

[3]) Vgl. Menon 71 e; dasselbe auch in Rep. I, 334 b. Ich bemerke jedoch hier, dass Platon in fast allen diesen Beweisen Sophisterei treibt: der Grund dieser Erscheinung liegt darin, dass er unter *ἀγαθόν*, wie gesagt, etwas ganz anderes versteht, als es schon der Fall ist.

[4]) Dies wird hinsichtlich des Gerechten in der Rep. II, 363 a. ff. näher betrachtet und widerlegt; die gewöhnliche Annahme von diesem wird so aufgefasst: ... *δικαιοσύνην* ..... *πρὸ μεγίστης ἀδικίας* ..... *ἐὰν μετ' εὐσχημοσύνης κιβδήλου κτησώμεθα, καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις πράξομεν κατὰ νοῦν ζῶντές τε καὶ τελευτήσαντες.* Vgl. auch n. Anm.

[5]) Das ist eigentlich eine unerhörliche Sophisterei, die Platon selber treibt, um seine Gegner zu vernichten; er geht nämlich davon aus, dass man gewöhnlich Tugend treibt, aber eben nur um eines Vorteils willen; daraus macht nun Platon die Sätze: „*οἰκοῖν φόβῳ μειζόνων κακῶν ὑπομένουσιν αὐτῶν οἱ ἀνδρεῖοι τὸν θάνατον, ὅταν ὑπομένωσιν*“, weil nämlich der Tod nach der gewöhnlichen Annahme *τῶν μεγάλων κακῶν* ist; sodann spitzt er dies in der Form „*τῷ δεδιέναι ἄρα καὶ δέει ἀνδρεῖοί εἰσιν πάντες ...*“. Dasselbe sagt Platon auch von *σωφροσύνη* vgl. Phaedon 68 d ff.

Digitized by Google

des anundfürsich seienden Guten beseelt wird, nimmt gegen jene Auffassung des tugendhaften Lebens vielmehr an erstens: der Gute kann nur Gutes wirken[1]) und zweitens: der wahre Tugendhafte, d. i. der wahre Gute ist gut nur um des Guten, der Tugend, willen[2]).

Somit wurde nun aber augenscheinlich die Tugend auf das Seelische und Innere zurückgeführt[3]). Es liegt ganz auf der Hand, dass wer wegen der Idee von dem anundfürsich seienden Guten Tugend treibt, ganz gewiss die unangenehmen Folgen daraus im praktischen Leben auf sich nehmen muss[4]). Diese Auffassung der Tugend giebt denn Platon auch thatsächlich zu, wenn er darauf aufmerksam macht, dass der Lohn des wahren Tugendhaften zwar in der Tugend selbst liege, aber besonders im jenseitigen Leben deutlich zutage tritt[5]). Dieser Gedanke aber vernichtet zugleich auch den angenommenen Selbstwert der Tugend: diese ist nunmehr durch das hinzugetretene Trostwort über das Schicksal des Tugendhaften zu einem blossen Mittel zur Glückseligkeit geworden[6]). Somit tritt auch in der Auffassung der Tugend ein Widerspruch an den Tag, und gewiss könnte Platon mit den Kynikern annehmen, dass der Besitz der Tugend schon auch die Glückseligkeit sei, und jenen Widerspruch mit sich selbst vermeiden. Aber es wäre in diesem Falle seiner Voraussetzung von dem an und für sich

[1]) Vgl. Rep. 334 b ff., wo schliesslich das Resultat lautet: *οὐδὲ δὴ τοῦ ἀγαθοῦ βλάπτειν, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου* und sodann: *οὔκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον .... ἀλλὰ ... τοῦ ἀδίκου.* Vgl. daselbst noch ferner.

[2]) Phäd. 68 b ff. etc. etc.

[3]) Dies wird im Gorgias 502 d ausdrücklich gesagt: *ταῖς τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσι νόμιμόν τε καὶ νόμος* (sc. *ὄνομα εἶναι δοκεῖ*), *ὅθεν καὶ νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι. ταῦτα δ'ἔστι δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη.* Dieser Gedanke wird sodann weiter ausgeführt; vgl. auch Rep. IV, 443 c ff. Diese Beziehung der Tugend und Untugend auf die Seele ist am klarsten im Phaed. 93, b f.

[4]) M. vgl. hierüber den ganzen Dialog Kriton, und das Sokratische Schicksal ist nach der Meinung Platons ein Beispiel dafür.

[5]) Dass die Tugend ihren Lohn in sich trägt, sollte eigentlich aus Theät. 177 b. und insbesondere aus Rep. IV, 444 e f. etc. hervorgehen; jedoch kann Platon von einem sonstigen Lohne thatsächlich so wenig absehen wie Kant, und so spricht er von der göttlichen Belohnung des Gerechten Rep. X, 612 b ff. Theät. 176 c. ff. Apol. 41 c, f, etc.

[6]) Dies ist aber auch thatsächlich die Meinung Platons, wenn er Theät. 176 a sagt: .... *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδεν ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.*

Digitized by Google

seienden Guten der Boden weggenommen, und darum beharrt Platon an jenem Widerspruche, den er sonst auch nicht merkt. Sonst hat er thatsächlich nicht anzugeben, warum die Tugend selber nicht das höchste Gut sein soll; dass sie es aber nicht ist, zeigt schon seine Auffassung von der Glückseligkeit, die er höchstes Gut genannt hat. Denn, wie dieses letztere vorläufig auch noch aufgefasst worden sein mag, ob nämlich als im Jenseits oder aber im Diesseits liegend, versteht sich doch von selbst, dass es nicht die Tugend selbst sein kann, nachdem es erst durch die Tugend erreicht werden wird.

Nun aber was Platon gegen die gewöhnliche Annahme von Gut und Tugend gesagt hat, war mehr negativer Natur, als positiver; er hat nur diese letztere zerstören wollen; aber dass seine Annahme von dem Gute richtig war, hat er noch nicht bewiesen, was um so mehr notwendig ist, als er ja auch die Zerstörung der gewöhnlichen Annahmen von dem Guten nur mit Hülfe dieses anundfürsich seienden Guten unternommen hatte[1]). Platon lässt es sich nun thatsächlich ernst angelegen sein, sich diese Begründung seiner Lebensauffassung allseitig und auf allen möglichen Wegen vorzunehmen.

Wäre unser Philosoph nicht Dichter, sondern Denker gewesen, so würde es ihm selber auffallen, wie sein ganzes Unternehmen im Grunde nur auf zwei Voraussetzungen beruht, welche eben nichts, als nur die entgegengesetzte Seite der Meinung des grösseren Teils der damaligen griechischen, spezieller Athenischen Gesellschaft waren. Ausserdem aber wurden diese seine Voraussetzungen nur durch einander bewiesen; ja der eigentliche Ausgang des Beweises war thatsächlich aus der Luft gegriffen; und wenn er nicht sofort angefochten wurde, so hat es Platon dem Umstande zu verdanken, dass schon die athenische Gesellschaft grösstenteils angefangen hatte, jenem oben erwähnten Zweifel an der Möglichkeit von der Verbesserung der bestehenden Verhältnisse zu unterliegen: die Sophistik des Lebens hatte schon mit der Zeit angefangen, vor einem, aus jenem Zweifel hervorgegangenem, Streben nach der Versetzung der Lösung des Lebensproblems ins Jenseits zu weichen. So konnte denn Platon ruhig und ungestört dasjenige

[1]) Dass diese Auffassung der Platonischen Polemik gegen die sogenannten Sophisten, d. i. thatsächlich gegen die damals allgemein griechische Annahme von dem Guten und dem Leben keine blosse Behauptung von mir ist, wird sich später durch meine ganze Darstellung der Platonischen Lehre erweisen.

Digitized by Google

voraussetzen, was anzugreifen nicht mehr zeitgemäss war, ja was schon thatsächlich allseitig vorausgesetzt wurde.

Der praktischen Voraussetzung Platons von dem anundfürsich seienden Guten entspricht seine theoretische: Die Sophistik des Lebens täuscht sich gewaltig, wenn sie meint, dass es kein Wissen giebt; Platon nimmt dagegen vielmehr an, dass es ein Wissen giebt[1]). Nunmehr ist der Beweis für die Richtigkeit der vorangegangenen Bestimmung der Lebensfrage leicht beizubringen.

Bei dieser Beweisführung handelt es sich um ein doppeltes: es soll einerseits die Wahrheit und die Existenz des Inhaltes der allgemeinen Voraussetzung von dem anundfürsich seienden Guten bestätigt, und andererseits ferner dargethan werden, in wie fern auch dem ganzen Lebensbilde, welches Platon entworfen hatte, die Wirklichkeit entspricht. Diese Aufgabe aber löst eben vollständig die Voraussetzung, dass es ein Wissen giebt. Denn dieselbe ermächtigt unseren Philosophen, einesteils den Blick von den alltäglichen, sinnlichen Vorstellungen nach einer anderen Wirklichkeit abzuwenden, und anderenteils, nunmehr auf diese letztere gelangt, die Gesetze seiner Lebensauffassung als Prinzipien der wahren Welt darzustellen. Enthält nun dieses doppelte Verfahren zur Bestätigung der Wahrheit der angenommenen Lebensauffassung sowohl den jung-griechisch zeitgemässen erkenntnistheoretischen Beweis, als auch den alten metaphysischen (d. i. eigentlich physikalisch-kosmologischen) in sich, so haben wir doch gesehen, dass diese letztere Art der Beweisführung schon wiederum angefangen hatte, ein Zeitbedürfnis zu werden. Wie gesagt, hatte man schon Zweifel an der Befreiung von den Missständen des unmittelbaren Lebens, und nach und nach tauchte schon die Möglichkeit einer Lösung der Lebensfrage im Jenseits auf, — eine Tendenz, welche sich schon in dem Euklidischen halb erkenntnistheoretischen und halb metaphysischen Systeme den Ausdruck geliehen hatte. Vollendet sich dieselbe bei Platon, so versteht sich doch von selbst, dass sie die physikalische Konstruktion nicht ausschliesst; diese letztere tritt vielmehr als der Weg von dem metaphysischen

[1]) Dass dies bei Platon thatsächlich nur eine Voraussetzung ist und dass im Theätet, wo er sich herumquält das Wissen zu beweisen, umgekehrt der Beweis auf der Voraussetzung, dass es das Wissen giebt, begründet ist, glaube ich kurz in der Schrift: das Verhältnis zwischen Platons und Kants Erkenntnistheorie (1896) gezeigt zu haben; jedoch ist diese Frage dort dem näheren Zwecke der Abhandlung gemäss nicht eingehend besprochen worden

Digitized by Google

Prinzipe nach unten auf und indem sie die Abhängigkeit der sinnlichen Welt von der wahren darstellt, entwirft sie das Vorbild alles dessen, was nicht zur Wirklichkeit gehört. Sie ist somit einerseit die notwendige Folge der metaphysischen Welt und bringt die nähere Bestimmung des irdischen Lebens herbei, andererseits aber auch die negative Sicherstellung der aufgestellten Lebensauffassung.

Das ist kurz der Gang der Platonischen Beweisführung; im einzelnen verhält es sich damit folgendermassen. Das erste Moment ist erkenntnistheoretisch. Es gibt ein Wissen, ist die Voraussetzung Platons gegen die Annahme der Lebenssophistik; aber er bemüht sich auch zu zeigen, dass dieses Wissen weder die Wahrnehmung (*αἴσθησις*), noch die richtige Vorstellung sein kann. Die erstere ist etwas ganz Subjektives, von der jedesmaligen Beschaffenheit der Sinneswerkzeuge Abhängiges [1]); und diese widerspruchsvollen Erscheinungen der Dinge für wahr zu halten ist einfach aus dem Grunde unmöglich, weil das Wissen etwas Allgemeingültiges darstellt; ausserdem beseitigt auch das Denken jene Widersprüche [2]). Dagegen wer die richtige Vorstellung für das Wissen hält, stösst gleichfalls, wenn auch schon diese der Seelenthätigkeit eigen ist, auf die Schwierigkeit, dass er sodann nicht mehr imstande ist die falsche Vorstellung zu erklären, deren Möglichkeit durch die richtige Vorstellung gewiss nicht, wohl aber durch das Wissen ausgeschlossen wird [3]). Denn es liegt doch gewiss auf der Hand, dass die falsche Vorstellung sich weder auf das beziehen kann, was man weiss, noch auf das, was man nicht weiss, wenn die Vorstellung nämlich das Wissen sein soll [4]). Ebenso irrig ist aber auch die Annahme, dass sie vielleicht eine blosse, d. i. gegenstandslose Vorstellung sei, oder dass sie eine Verwechslung verschiedener Vorstellungen darstelle; denn erstens ist eine jede Vorstellung Vorstellung eines Seienden, und zweitens schliesst der Begriff des Wissens eine jede Verwechselung aus [5]).

---

[1]) Dies nimmt Platon schon mit Protagoras an, aber im Theätet 151 e ff. versucht er weiter noch zu zeigen, dass eben deswegen das Wissen nicht hierin gesucht werden kann.

[2]) Vgl. Rep. VII, 523 e ff. X, 602 c ff.

[3]) So fasst mit Recht Zeller die Stelle im Theätet 187 b., und 200 c. (vgl. Zeller II, 1. S., 493 und die Anm. 3 dazu).

[4]) Vgl. Theät. 187 c ff.

[5]) Vgl. Zeller II, 1. S. 493 und Anm. 2. dazu.

Digitized by Google

Es kann also auch die Vorstellung nicht das Wissen sein[1]). Ausserdem entsteht das Wissen „durch Belehrung, die richtige Vorstellung durch Überredung; jenes ist immer mit inneren Gründen, diese ohne dieselben; jenes ist gegenüber der Überredung fest, diese aber wankend; an der letzteren nimmt ein jeder teil, an der Vernunft (d. i. der Wahrheit, dem Wissen) aber die Götter, das menschliche Geschlecht nur in geringem Grade“ [2]).

Aus dem oben Besprochenen wird es nun eben klar, wie alles nur darauf lossteuert, das zu Beweisende (die Existenz des an und für sich seienden Guten) dadurch zu retten, dass dem Wissen ein ganz anderes Objekt zugeschrieben wird, als es bis jetzt (wenigstens ausdrücklich) der Fall gewesen war. Der ganzen besprochenen Beweisführung, dass das Wissen weder die Wahrnehmung noch die Vorstellung sein kann, liegt eine dritte Voraussetzung zu Grunde: das Erkennbare ist, das Nichterkennbare ist nicht und umgekehrt: das Seiende ist erkennbar, das Nichtseiende ist es nicht. Ist nun die Wahrheit der Vorstellung immer nur von dem abhängig, wie viel Wirklichkeit ihrem Objekte zukommt[3]), und wird sie somit so gedacht, als beziehe sie sich auf ein Mittelding zwischen Seiendem und Nichtseiendem [4]), so versteht sich nunmehr von selbst, dass das Wissen das Seiende betrifft [5]). Jetzt fragt es sich also nur danach, was und wo das Seiende, was und wo das Nichtseiende ist Um dies ausfindig zu machen, oder dem eigentlichen Verfahren Platons gemäss gesprochen, um die vorgefasste Idee des Seienden, also auch des Nichtseienden zu

---

[1]) Kurz gibt dies Platon in Gorgias 454 d, an: erstens wird angenommen *ταὐτὸν... εἶναι μεμαθηκέναι καὶ πεπιστευκέναι καὶ μάθησις καὶ πίστις*, und darauf folgt nun die Widerlegung desselben, so dass die *πίστις* (d. h. sonst *δόξα* genannt) sowohl *ψευδὴς* als auch *ἀληθής* sein kann, die *ἐπιστήμη* aber nicht, und nun das Resultat: *δῆλον γὰρ αὖ ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστιν.*

[2]) Timäos 51 e: *τὸ μὲν γὰρ αἰτῶν* (sc. der *νοῦς*) *διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν· καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι.*

[3]) Platon nimmt an, dass das Nichtseiende auch gar nicht erkannt werden kann; vgl. auch Rep. 477 a.

[4]) Rep. 478 d: die *δόξα* hält zwischen dem Wissen und Nichtwissen die Mitte; *οὐκοῦν ἔφαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν, εἴ τι φανείη οἷον ἅμα ὂν τε καὶ μὴ ὄν, τὸ τοιοῦτον μεταξὺ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος καὶ οὔτε ἐπιστήμην οὔτε ἄγνοιαν ἐπ' αὐτῷ ἔσεσθαι, ἀλλὰ τὸ μεταξὺ αὖ φανὲν ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης* (nämlich die *δόξα*); *ὀρθῶς.*

[5]) Rep. V, 477 b: *οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν.*

Digitized by Google

bestätigen, kommen unserem Philosophen einerseits Heraklit und andererseits Parmenides und die Pythagoreer zur Hülfe.

Durch die bisherigen Betrachtungen hat Platon nun nachgewiesen, dass die moderne jung-griechische Lebenssophistik sich in dem Sinne auf dem Holzwege befindet, als sie ja auf falschen Prinzipien baut. Die Lebensauffassung, welche in dieser Zeit in Athen (ja überhaupt in Griechenland) im allgemeinen die Herrschaft behauptete, ist nach der festen Überzeugung Platons falsch und bricht schon in sich zusammen: unser Philosoph hat schon dargelegt, erstens, dass sie unmöglich richtig sein kann, weil sie nicht auf dem Wissen beruht, und zweitens, dass eine Lebensauffassung thatsächlich auf feste und wahre Grundsätze zurückzuführen sei, weil ja das Wissen weder die Wahrnehmung noch auch die Vorstellung ist Wurde nun somit die gewöhnliche Lebensauffassung, wie denn vorher inhaltlich durch die Widerlegung der Lust als des angeblichen Guten, so jetzt auch theoretisch zerstört, so bietet nunmehr die eigene Auffassung Platons dafür Ersatz und es handelt sich nur noch darum, diese letztere auch direkt als die einzig richtige zu demonstrieren. Dies gelingt Platon durch den Entwurf eines metaphysischen Weltbildes, wie dies doch, wie wir gesehen haben, schon wieder ein Zeitbedürfnis geworden war.

Den Ausgangspunkt hatten schon die erkenntnistheoretischen Einwände gegen das gewöhnliche Leben geliefert. Dort wurde das Resultat gewonnen, dass es notwendig ein Seiendes und ein Nichtseiendes gebe, und es fragte sich nunmehr, was und wo diese sein mögen; und wir haben auch in dieser Hinsicht gesehen, was Platon zur Lösung dieses letzteren Problems bestimmen konnte. Dass das sinnlich Gegebene unmöglich das Seiende sein kann, ist dem Philosophen ausser der somit verursachten Verwechselung von Wissen und Vorstellung, respektive Wahrnehmung auch dadurch klar, dass die sinnliche Welt nur ein Werden darstellt[1]).

[1]) Das ist eigentlich die Grundlage der Ideenlehre und es wird noch in der Betrachtung der sogenannten Materie bei Platon näher bestimmt werden; dieses Werden der Sinnenwelt lässt sich sonst durch alle jene Stellen belegen, wo Platon von dem an sich Seienden spricht, direkt wird es aber in Polit. 269 d ausgedrückt: *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως.* Vgl. auch Tim. 52 a: *τὸ δ' ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν·* ferner Tim. 27 d. etc.

Digitized by Google

Gesetzt nun dies, so ist das Resultat klar; wie der Unterschied zwischen Wissen und Vorstellung schon darauf hinwies, dass ausser dem Wechselnden und sich fortwährend Ändernden, also dem Objekte der Wahrnehmung und teilweise auch der Vorstellung auch etwas anderes, ein dem Begriffe entsprechendes, also immer und ewig sich selbst gleich bleibendes Etwas existieren sollte, so deutet jetzt auch die Betrachtung der Sinneswelt als einer Welt des Werdens unmittelbar darauf hin, dass diesem Werden notwendig etwas, d. i. ein Sein zu Grunde liegen müsse[1]). Das Wahre, also des Objekt des Wissens befindet sich notwendig jenseits der Sinneswelt[2]). Was aber dieses Seiende anbetrifft, so ist es eben aus den angeführten Gründen klar, dass es unmöglich mit Parmenides als absolute Einheit angenommen werden kann; denn wenn überhaupt jeder Begriff, also die Vernunfterkenntnis, notwendig unveränderlich und sich selbst gleich bleiben soll, so versteht sich doch, dass er auch einem Seienden entspricht. Unser Dichter-Philosoph will nunmehr keine Worte verlieren und nennt nun diese Begriffe selbst das Seiende, d. i. er hypostasiert sie und bezeichnet sie als Ideen.

Wer sich jemals die Mühe gegeben hat, nicht zu schwärmen, dem grossen Dichterphilosophen nicht mit einer Fackelzugsdemonstration heranzunahen, der versteht schon, was für eine Sophisterei in dieser Platonischen Bestimmung des Seins steckt. Ich habe es schon im Anfang angedeutet: es zieht durch die ganze Philosophie unseres Platon der gleiche Zug hindurch. Was das an sich Gute war, wusste Platon zwar selber nicht, er phantasierte aber darüber etwas und er hatte schon von vornherein die gewöhnliche Lebensauffassung verdammt; wenn er sodann auch diese letztere in Betracht zu ziehen schien, so war dies eben die heilige Bemühung des Philosophen, seine schon vorher ausgesprochene Verdammung zu vollziehen. Nun aber kommt der positive Teil dieser Lehre in Betracht: Platon sollte zuallererst

[1]) Für das Wissen und sein Objekt vgl. in dem Früheren; für das Sein, das dem Werden zu Grunde liegen müsse, vgl. m. überall da, wo es sich darum handelt, in dem sinnlich Widerspruchsvollen das Zugrundliegende zu finden, so in Rep. V, 479 a. ff. VII, 524 c. Ausserdem ergibt sich dies auch von der Lehre der Weltentstehung; vgl. w. u. und Tim. 52 c. Hieher gehört auch, was in Phileb. 54 b. gesagt wird, dass nämlich das Werden um des Seins willen wird.

[2]) Vgl. Phädr. 247 c f.

Digitized by Google

sich selbst Rechenschaft ablegen können, wenn nicht ganz bestimmt darüber, was dieses an sich Gute war (es schwebte ja immer etwas seinen Augen vor), so doch darüber, wo dieses Gute seinen Ursprung haben mag. Hier nun war unserem Philosophen von der sokratischen Begriffsbildung ausgehend sonnenklar, dass dieses an sich Gute auch an sich existiert; und wenn er nicht mit Euklides dasselbe als das Parmenideische Sein angegeben hat[1]), so zeugt dies allerdings von seiner grösseren Intelligenz; denn er sah ganz konsequent ein, dass, wenn der Begriff des Guten als das an sich Gute existieren sollte, kein Grund mehr vorhanden war, nicht ebenso auch alle anderen Begriffe an sich existieren zu lassen. Diese Arbeit hatte sich schon ursprünglich im Kopfe unseres Platon vollzogen, und wenn er sich sodann herabgelassen hat, dem Scheine nach von unten herauf, von dem sinnlich Gegebenen zu dem Seienden zu gelangen und es näher zu bestimmen, so war dies, wie gesagt und wie man es in der Beweisführung klar sehen kann, nur der Scheinweg: das Seiende war schon von vornherein ganz so bestimmt, wie die Lebensauffassung durch das an sich Gute. Sonst könnte dem Philosophen die sophistische Lebensauffassung, wenn sie noch kräftig und blühend existierte, ebenso gut bestreiten, dass es ein Wissen gibt und folglich dass hinter der sinnlichen Welt eine Welt des absoluten Seins existiere, ebenso gut als sie dem Schwärmer Platon trotz seines Widerwillens vor die Nase halten könnte, dass das Angenehme und Gute dasselbe ist. Platon hatte thatsächlich keinen sachlichen Beweis dagegen gebracht, und insbesondere, dass man unmöglich von der Sinneswelt zu den Ideen gelangen konnte, beweist Platon selber, indem er sodann, wie wir gleich sehen, nicht imstande war, das Verhältnis zwischen beiden glaublich, ja überhaupt irgendwie annehmbar zu bestimmen.

Wie dem aber auch sei, Platon kann sich somit freuen, dass er die nötige Grundlage und die Bausteine für sein metaphysisches Weltgebäude glücklich erworben hat. Eine ausführlichere Kritik derselben ist nach meiner Auffassung der bisherigen Philosophie, wie man mich wohl versteht, von gar keinem Nutzen. Was ich aber soeben berührt habe, hatte den Zweck, zu zeigen, wie es nur in den Zeitbedürfnissen lag, wenn ein sonst so wider-

[1]) Jedoch über die Frage, dass auch Euklides schon die Ideen angenommen hatte, vgl. Zeller II, 1 und hier oben S. 275 Anm. 3.

Digitized by Google

sinniges Lebens- und Weltbild in einem gewissen Zeitalter die Herrschaft behaupten konnte. —

Die Ideen sind nun das, den vielen Gleichnamigen, Gemeinsame[1]), nämlich die Gattung, das Allgemeine, was wir uns in den Gemeinbegriffen denken; als das Objekt des Wissens, als das absolut Seiende sind sie dasjenige, was dem Wechsel und dem teilweisen Nichtsein der Erscheinungen nicht unterworfen ist, und die Daseins-Mannigfaltigkeit und -Gegensätze von sich ausschliesst[2]). Sie sind von der Erscheinungswelt gesonderte Substanzen, ja sie selber sind die Ursache alles Seienden, und ein jedes Ding der Sinneswelt ist ihnen nachgebildet[3]). Sie sind anundfürsich seiende Wesenheiten und sie befinden sich im intelligibeln Orte[4]). Es erhellt nun daraus, dass es soviele Ideen giebt, als Gattungen und Arten, und dies versteht sich sowohl von Natur-, als auch von Kunstgegenständen, und wiederum (und hierauf kam es bei dieser ganzen Bemühung an) nicht bloss von Substantiellem, sondern auch von Eigenschaften, von Verhältnissen, von Lebensführungsweisen, von Bethätigungsformen, ja mathematischen Figuren und grammatischen Formen[5]). Nunmehr ist denn Platons Meinung, dass, wie dies alles begrifflich betrachtet dialektisch in einem Verhältnisse zu einander steht, so auch die entsprechenden Ideen als Substanzen, also ontologisch in demselben Verhältnisse stehen müssen[6]). Haben wir nämlich im Vorangegangenen gesehen, dass sich Platon das Seiende nicht als eine absolute Einheit

---

[1]) Rep. X., 596 a: *εἶδος γὰρ πού τι ἓν ἑκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.* Aristoteles nennt sie *ἓν ἐπὶ πολλῶν*, vgl. Metaph. I, 9. 990b, 6.

[2]) Vgl. die Ausdrücke: *οὐσία* (Phadr. 247c. etc.), *ἀΐδιος οὐσία* (Tim. 37e), *ἀεὶ ὄν* (ebd. 27d.), *ὄντως ὄν* (Phädr. 247c.), *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσιάς* (Tim. 35a) etc. etc.; vgl. ausführlicher bei Zeller II, 1. S. 552[1]; vgl. auch Tim. 52a: *ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰὸν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.* Vgl. Parm. 132c. etc.

[3]) Tim. 28a., Parm. 132d., Theät. 176e.

[4]) Vgl. Aristot. Metaph. I, 9. 990b, 10 etc. Parm. 128e, 130b f. Rep. VI, 507b, etc.

[5]) Vgl. Zeller II, 1. S. 585 und die Anm. dazu; daselbst auch über die spätere Modifikation dieser Meinung des Philosophen.

[6]) Polit. 285a, vgl. mit Plädr. 272d: *κατ' εἴδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν.* Vgl. auch ebd. 277b. etc. etc. Ferner vgl. Phileb. 16 c f. und besonders Rep VI. 511b.

Digitized by Google

dachte, so erfahren wir jetzt, dass es auch keine Vielheit ohne Einheit ist, dass nämlich die Ideen sich in einer Reihenfolge wie diejenige der Einordnung der Begriffe von der niedrigsten Art bis zu der höchsten Gattung befinden. Fassen wir nun ins Auge, dass die Ideen die Ursache der Erscheinungswelt sind, mit anderen Worten, dass ihnen Leben, Bewegung, ja wegen des Wohlgeordnetseins der Welt auch Vernunft zukommt[1]), so versteht sich von selbst, dass über der Idee des Seins noch eine andere Idee in dieser hierarchischen Übereinanderfolge sein müsse[2]): diese höchste Idee ist die Idee des Guten[3]).

Platon hat somit sein Ziel erreicht: alles strömt aus diesem anundfürsich seienden Guten. Ist auch unser Platon immer noch nicht imstande, zu bestimmen, was er sich unter diesem Guten eigentlich denkt, ja weiss er nicht einmal zu sagen, wie wir uns dasselbe als vernünftig, wie denn auch als die Ursache des Seienden zu denken haben, so steht es doch fest, dass für eine sonstige Göttervorstellung in diesem System kein Platz frei ist, und dass wir uns notwendig dieses anundfürsich seiende Gute auch als den obersten Gott, als den Weltbildner vorzustellen haben[4]). Damit ist nun die Lebensauffassung Platons vollkommen positiv gerechtfertigt. Platon hat sein Mögliches gethan, um dieses Gute auf die Spitze der Welt zu stellen; und indem er es nicht als einen Verhältnisbegriff auffassen wollte und konnte, so war er von vornherein zugleich auch davon überzeugt, dass wir es hier mit etwas ganz anderem, als mit der Sinneswelt zu thun haben. Dies war ja ausserdem eine Forderung, die von der Betrachtung des höchsten Gutes hervorging: Platon hatte angenommen, dass der Ort seiner Verwirklichung nicht notwendig die Sinneswelt sei. Dies alles wird nunmehr durch die neu konstruierte metaphysische Welt nicht nur positiv als die einzige auf Wahrheit und Richtigkeit Anspruch erhebende Lebensauffassung bewiesen, sondern auch nachträglich näher bestimmt. Das an sich Gute ist das Mass dazu.

Indem nämlich das anundfürsich seiende Gute an die Spitze der Weltordnung und überhaupt des Seins gestellt wurde, so

[1]) Vgl. Soph. 248 a ff. Phileb. 23 c ff. etc. etc.

[2]) Vgl. Zeller II, 1. S. 588 ff.

[3]) Vgl. Rep. VII, 532 a. VII, 508 e.

[4]) Dass dies thatsächlich auch die Meinung Platons ist, hat meines Erachtens schon Zeller II, 1. S. 593 ff. bewiesen, und ich brauche kaum hier etwas Besonderes zu sagen; da findet man auch die Belege dafür.

Digitized by Google

machte sich zu Gunsten der Platonischen Lebensauffassung eine neue Teleologie geltend, welche notwendig nicht mehr jene der Vergangenheit und des Sokrates ist. Was speziell das Gute anbetrifft, so steht es nunmehr fest, dass es nicht das ist, was sich auf den Vorteil, den Nutzen etc. des Menschen bezieht, sondern umgekehrt: gut ist alles, insofern es dem an sich Guten nachgebildet wird, und das war auch ursprünglich die Meinung des Philosophen von dem Werte des Lebens, indem er das anundfürsich seiende Gute voraussetzte. War nun auch die Glückseligkeit nach dem allgemein menschlichen Begriffe der Besitz des höchsten Gutes, welches zwar nicht die Lust, wovon ein Teil aber die Lust sein könnte, so wird hier nunmehr jenes höchste Gut in seinem wahren Wesen bestimmt.

Hier tritt nämlich nunmehr das Verhältnis, wie denn der ganzen Sinneswelt, so auch insbesondere des Menschen zu der metaphysischen Welt und speziell zu dem an sich Guten in den Vordergrund. Es handelt sich nämlich darum, zu wissen, woher die Erscheinungswelt kommt und was sie sein mag. Dass es ein Sein, die Ideen, giebt, dies wurde schon von Platon erklärt und er war auch genötigt, seinem Streben gemäss die Sinneswelt zu einem Mittelding zwischen Sein und Nichtsein zu degradieren. Lag es nun in der Natur der Sache, dass er dabei eine Mischung dieser letzteren angenommen hatte oder annehmen sollte, so erklärt sich unser Philosoph in der Bestimmung des Nichtseienden dafür, dass es das Entgegengesetzte des Seins sein müsse. Nicht eine anundfürsich existierende Substanz mit negativen Bestimmungen, sondern die Negation selbst war es, welche aller Gegensätze, so des Mehr und Minder, des Stärker und Schwächer u. s. w. fähig ist[1]). Das Nichtseiende ist das Unbegrenzte, die Unbegrenztheit selbst, welche formlos und ohne jegliche bestimmte Eigenschaften vielmehr alles in sich aufnimmt[2]); es ist kurz gesagt, der leere Raum nicht als subjektiver Begriff, sondern als objektive Existenz gedacht, welcher den Schoss für alles Werden bildet[3]). Dieses Werden nun ist jenes Mittelding, das Objekt der Vorstellung, die Erscheinungswelt; sie entsteht dadurch, dass das

---

[1]) S. o. S. 296, wo die Bestimmung des Seienden besprochen wurde; vgl. ausserdem Tim. 48 e ff. und Phileb. 28 e ff.

[2]) Aristot. Phyl. III, 4. 203a, 3., I, 9; vgl. Plat. Tim. 49 e, 52 a f. etc. etc.

[3]) Vgl. auch Zeller, II. 1. S. 609 ff.

Digitized by Google

Nichtseiende an dem Seienden, den Ideen, teilnimmt[1]). Was diesen Akt vermittelt, das ist die Weltseele — eine Wesenheit, welche soviel Seiendes als Nichtseiendes enthält, nämlich aus diesen beiden gleichviel gemischt ist, und deren Thätigkeit in der Bewegung und dem Erkennen besteht[2]). Sie ist das erste, was die göttliche Vernunft, die Gottheit, d. i. das an sich Gute, geschaffen hat, als sie angefangen hatte, die sichtbare und greifbare Welt zu bilden. Die Weltseele hat die Teilnahme des Nichtseienden an dem Seienden ermöglicht; somit entstanden nun zuallererst die vier Elemente, als die Grundlage alles Körperlichen[3]): sie sind aus kleinen, durch Begrenzung des Unbegrenzten entstandenen Flächenkörperchen zusammengesetzt[4]), und in ihrer Vierzahl giebt sich das Wohlgeordnetsein der Welt kund[5]); denn die vollkommene Verknüpfung von Körpern ist die Proportion, und nun verhält sich die Grundlage des Sichtbarseins, das Element Feuer, zu derjenigen des Greifbarseins, dem Elemente Erde so, dass wegen der Körperlichkeit zwei Elemente, anstatt nur eines, dazwischen treten. Aus denselben ist die ganze Welt zusammengesetzt, und wie diese letztere überhaupt so sind auch insbesondere Pflanzen und Menschen entstanden[6]). Diese Gleichartigkeit erstreckt sich sogar soweit, dass, wie dem All die Weltseele unterbreitet ist, so auch dem Menschen eine Seele gegeben wurde, welche von jener ersteren nur dadurch verschieden ist, dass jene das Ursprüngliche, diese das Abgeleitete ist[7]). Sie besitzt nun auch vollkommen die Eigenschaften jener ersteren.

Somit ist nun das Lösungswort zur positiven Rechtfertigung der Platonischen Lebensauffassung gefunden. Was das Wahre, das Edle und das wirklich Seiende im Menschen ist, d. h. worauf

---

[1]) Vgl. Zeller, II, 1. S. 623 ff.

[2]) Tim. 35 a. Die Notwendigkeit der Weltseele im Weltganzen wird ebd. 30 b angegeben; vgl. auch Phädr. 249 b.

[3]) Die Reihenfolge der Schöpfung wird in Tim. 27 e—57 d näher geschildert.

[4]) Ebd. Das ist die physikalische Erklärung der Elemente; vgl. nächste Anm.

[5]) Tim. 31 b ff. Indem hier Platon die vier Elemente der früheren adoptiert, so bemüht er sich auch, eine erklärende Begründung derselben anzugeben; es ist aber trefflich, wenn Zeller (II, 1. S. 674) dieselbe als Künstelei bezeichnet.

[6]) Vgl. Tim. 41 ff.

[7]) Phileb. 30 a.

Digitized by Google

es bei der Betrachtung desselben ankommt, liegt schon auf der Hand. Dies bestätigt aber zugleich auch meine Auffassung der ganzen Bemühung unseres Philosophen: es handelte sich, wie gesagt, ausschliesslich um die Idee des Guten und die Teilnahme des Menschen an ihr, also darum, die Auffassung zu rechtfertigen, wieso es sich in der Bestimmung der Lebensaufgabe des Menschen dem Begriffe jenes Guten gemäss um das Leben nicht im Diesseits, sondern vielmehr, ja ausschliesslich im Jenseits handelt. Dass Platon thatsächlich nur durch diesen Gedanken beseelt wurde, dass er nur diese Ehrenrettung seiner Lebensauffassung sich als Ziel gestellt hatte, dass er hartnäckig um jeden Preis und unbekümmert um alles andere, was vielleicht mit dem Inhalte dieses Ziel nicht in Einklang zu bringen wäre, darauf losarbeitete — dies alles zeigt viel zu deutlich die grosse Menge von Widersprüchen seines Systems und seine Verlegenheit, alles richtig und konsequent zu erklären, ja sein bewusstes Hinwegsehen von allen diesen Unbequemlichkeiten, als dass es bezweifelt werden könnte[1]). Man kann sagen, kein Philosoph hat sich bis jetzt so viel bemüht, eine gewisse Lebensauffassung zu rechtfertigen, als Platon sich um deswillen gequält hat. Denn war er auch von vornherein irre geworden, ob er von allen Dingen der Sinneswelt überhaupt, welche unter einem Art- und Gattungsbegriffe zusammengefasst werden konnten, eine Idee annehmen sollte oder nicht, und hatte er sich hier ganz der Willkür überlassen[2]), so war denn auch seine Bestimmung der Ideen nicht minder willkürlich; einerseits fasste er sie als das Fürsichseiende und doch auch als Kräfte, als Ursache des Werdens, als beweglich und doch auch dem Werden nicht unterworfen und unveränderlich auf; andererseits bestimmte er sie, geradezu inkonsequent und in grobem Widerspruch mit sich selbst, als das einzig und wahrhaftig Seiende; und er nahm doch auch das Nichtseiende neben ihnen als ein Seiendes an, und zwar mit einer Kraft versehen, der gegenüber die Ideen nichts vermögen[3]): Platon leitet ja das Uebel in der Welt daraus

[1]) Hier vgl. m., was ich hinsichtlich des Werkes von Pfleiderer. Sokrates u. Platon gesagt habe; S. o. S. 282 Anm. 2.

[2]) Anfangs hatte er es als Mangel an philosophischer Reife getadelt, dass man nicht von allen Dingen überhaupt Ideen annimmt (vgl. Parm. 130 b ff.); jedoch leugnet er später die Ideen des künstlich gemachten, der verneinenden und der klaren Verhältnisbegriffe (vgl. Aristoteles Metaph. XII, 3, 1070 a 13 ff.)

[3]) Die Belege bei Zeller II. 1.

Digitized by Google

ab, dass es den Ideen nicht gelingt, in dem Nichtseienden, d. i. dem Raume ihre vollkommenen Bilder zu erzeugen. Das ist der Widerspruch der Vernunft gegen die Notwendigkeit, welchen Platon ganz ruhig in seinem Systeme hat laufen lassen. Aber auch abgesehen von alledem, wie kommen denn die Ideen dazu, sich im Raume gleichsam versinnlichen zu wollen? Nun gut! dies ist vielleicht aus der Idee des Guten zu erklären; aber was ist das Verhältnis der Ideen zu dem Nichtseienden? d. i. erstens, wer bildet sie im ersteren ab? und zweitens, wie haben wir uns diese Abbildung zu denken?

Wir wussten es schon! Platon hat keine Antwort darauf; er hat sich sehr wenig um solche Dinge gekümmert; genug, dass er glücklich zu dem gelangte, was er suchte[1]). Das Wahre ist die Ideenwelt; dort steht die höchste Idee, die Idee des Guten an der Spitze der grossen Ideenkette; jene bestimmt die ganze Welt, somit auch die Menschen. Haben diese in ihrem Leben überhaupt für etwas zu sorgen, so ist das Objekt dieser Sorge das Wahre in ihnen; und hier kommt es darauf an, den Widerstand, den das Nichtseiende, nennen wir es: die Materie[2]), den Ideen leistet und ihre vollkommene Verwirklichung hindert, zu überwinden[3]). Die Seele, welche dies erreicht hat, kehrt nach dem Tode zu dem Sterne zurück, wo sie vor dem leiblich Geboren-werden selig eines beschaulichen Lebens genoss; anderenfalls macht sie jene unglückselige Seelenwanderung bis auf die niedrigsten Tiere mit. Dass aber die Menschenseele thatsächlich an dieser eigenen Vervollkommnung gehindert werden kann, ist schon daraus klar, dass sie in diesem diesseitigen Dasein im menschlichen Körper mit zwei anderen an und für sich existierenden Vermögen gebunden ist: nämlich dem Mute und der Begierde, welche sie verführen können, anstatt von ihr geleitet zu werden; sie sind beide sterbliche Teile der Seele, sie bilden die sterbliche Seele, jedoch werden sie die Ursache des Unglücks des unsterblichen Teils der unsterblichen Seele, d. i. jener in den Körper

---

[1]) Ganz dieselbe Stimmung verrät auch, was Zeller (II, 1. S. 581) in dieser Hinsicht sagt: „Platons Philosophie ist von Hause aus weit weniger auf die Erklärung des Werdens, als auf die Betrachtung des Seins angelegt..."

[2]) Dieser Ausdruck ist nicht Platonisch; die Materie im modernen Sinne ist dem Philosophen unbekannt; vgl. Zeller II, 1. S. 605[1].

[3]) Vgl. Tim. 41 d ff., Phädr. 246 ff. Ferner vgl. man Gorg. 523 ff., Phäd. 80 ff., 109 ff.

Digitized by Google

hineintretenden Seele, der Quelle der Bewegung und der Erkenntnis[1]). In diesem Leben handelt es sich nur darum, dass die unsterbliche Seele die Herrschaft über die sterbliche führe, deren zweiter Teil die Begierde (*ἐπιθυμητικόν*, *φιλοχρήματον*), dieser unedlere Teil der sterblichen Seele, als der Sitz aller sinnlichen Begierden und Leidenschaften und aller sinnlichen Lüste und Unlüste, das gefährlichste Hindernis der Vervollkommnung der eigentlichen Seele werden kann. Der Mut (*ὁ θυμός, τὸ θυμοειδές*), das edlere in der sterblichen Seele, dieser Sitz aller besseren und kräftigen Leidenschaften, des Zornes, des Ehrgeizes und der Herrschbegierde, bildet den Teil der sterblichen Seele, der dem unsterblichen, der Vernunft und Einsicht, sehr nahe verwandt ist, ihr zur Besiegung des unedleren Teils hilft und, an sich ohne vernünftige Einsicht, dem vernünftigen Teile der Seele (*λογιστικόν*, *λόγος*) Gehorsam und Unterordnung schuldigt[2]).

Wie sich Platon erstens aus drei, respektive zwei (nämlich einem doppelten sterblichen und einem unsterblichen) Teilen eine Seele machen kann; zweitens, wie er sich das Seiende, die (unsterbliche) Seele, durch das Nichtseiende gehemmt werdend denkt; ja drittens überhaupt wie die Seele dazu kommt, ihren seligen Sitz zu verlassen und in einen Körper einzudringen; und noch viertens, ob der sterbliche Teil, Mut und Begierde, schon vor dem irdischen Dasein dem unsterblichen zukam — dies alles sind lauter unlösbare Fragen, Probleme, um welche sich Platon thatsächlich gar nicht gekümmert hat[3]). Genug, dass durch diese Dreiteilung der Zweck erreicht wurde. Er hatte angenommen, dass die Glückseligkeit, das höchste Gut, nicht in der Lust bestehen kann; er hatte die Glückseligkeit als Lust empirisch widerlegt, wenn auch nur so, dass er dabei immer von seiner Voraussetzung, dem an und für sich seienden Gute, bestimmt war; hatte er nun auch angenommen, dass die Glückseligkeit von Einsicht und Lust zusammengesetzt sein sollte, so bestimmt er dieses höchste Gut jetzt inhaltlich näher[4]). Das erste, worauf es ankommt, ist die Bestimmung

---

[1]) Die Belege bei Zeller, II, 1. S. 713 ff.

[2]) Vgl. Phädr. 246 a ff., 247 c 253 c ff., Rep. IV, 436 a, 438 d ff., 439 d. 41 a ect. etc.

[3]) Was das Verhältnis der unsterblichen Seele zu der sterblichen anbelangt, so erzählt Platon in den in Anm. 3, S. 301 zitierten Stellen beide hier im Texte erwähnte Fälle gleich ernst.

[4]) Phileb. 66 a ff.

Digitized by Google

desselben auf Grund der ewigen Natur der Seele; das zweite ergiebt sich aus der Verknüpfung derselben mit dem Körper, oder besser gesagt: mit ihren zwei sterblichen Teilen; im ersteren kommt es auf das absolute Gute, im zweiten aber auf die Lust an. Es ergiebt sich nunmehr aus der Betrachtung des Wesens der Seele: erstens, dass der wertvollste Bestandteil des höchsten Gutes die Teilnahme an der ewigen Natur der Dinge und zwar in erster Reihe des Masses und des Passenden ist; zweitens, dass noch hinzukommt die Teilnahme an dem Harmonischen, dem Schönen, dem Vollkommenen, dem Genügenden und den ähnlichen Wesenheiten; drittens, dass sich hierzu die Vernunft und die Einsicht gesellen müssen; viertens, dass für das höchste Gut folglich die Wissenschaften und die Künste und die richtigen Vorstellungen von der Erscheinungswelt notwendig sind; und endlich fünftens, dass auch die sinnlichen Lüste, soweit sie unter der Leitung der Vernunft stehen, also die reinen und schmerzlosen für die Glückseligkeit, d. i. für das höchste menschliche Gut, beitragen. Kann nun ein derartiges höchstes Gut hier auf Erden nicht vollkommen erreicht werden, wird nämlich die Seele verschiedentlich davon abgehalten[1]), so versteht sich nunmehr von selbst, dass wir nur darauf bedacht sein sollen, unsere Seele möglichst schnell von diesem Kerker des Leibes zu befreien[2]).

Hier liegt nun aber eben ein neuer Widerspruch der Platonischen Lebensauffassung; ist nämlich die Glückseligkeit ein jenseitiges, allein die Seele betreffendes Ding, so ist es nicht mehr begreiflich, was die Lust in der Glückseligkeit zu suchen hat, mag denn jene auch so rein und fein gedacht werden, wie es möglich. Was er dafür anführt, nämlich die erste Bethätigung der Vollkommenheit der Seele durch die Idee des Schönen, das sich in der sinnlichen Welt am vollkommensten zur Darstellung bringt und die Seele reizt, ist, wie wir bald finden, nichtssagend. Ferner aber dass es ein grosser Irrtum, ein Widerspruch ist, anzunehmen, dass die Seele — welche nun einmal, gleichviel wie, auf Erden ist — sich vervollkommnen solle, nachdem den Ideen

---

[1]) Phädo 66 b: *ἵτι ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ ξυμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ οὐ μὴ ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν.*

[2]) Theät. 176 a: *ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν. ἐναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη. οὔτ' ἐν θεοῖς αἰτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα.*

Digitized by Google

gegenüber der hartnäckige Widerstand des Nichtseienden betont wurde, nämlich nachdem dem augenblicklich freien Schaffen der Ideen, der Vernunft, eine Quasi-Naturnotwendigkeit gegenübergestellt wurde, — dies hat Platon nicht gemerkt. Vielmehr lässt er es sich ernst angelegen sein, bestimmter den Weg zu zeigen, wie man zu jenem glückseligen Leben gelangen kann. Gewiss ist die Tugend das Mittel, aber nicht nur ist es notwendig diese näher zu bestimmen, sondern auch es steht nur noch in Frage, wie dieses Mittel überhaupt gefunden, resp. erworben werden kann. Hier handelt es sich nämlich um die Bethätigung des irdischen Lebens, ein Problem, dessen Bestimmung auch den Schlüssel in die Hand giebt, auffindig zu machen, wie sich es nun auch staatlich organisieren lässt.

Platon hatte die gewöhnliche Auffassung der Tugend, wie gezeigt, durch die Idee des an sich Guten widerlegt; er war denn auch schon davon überzeugt, dass sich dieselbe notwendig auf die Seele beziehe[1]). Wurde nun aber jetzt diese letztere als dreiteilig bewiesen, so versteht sich nunmehr auch folgendes von selbst: trotz der Einheit aller Tugenden als der Verwirklichung des einen an sich Guten, ist doch eine mehrfache Auffassung der einen Tugend je nach dem Seelenteile, von welchem sie bethätigt wird, nicht ausgeschlossen: diese eine Tugend heisst Gerechtigkeit, insofern sie die Harmonie der ganzen Seele mit sich selbst zeigt. Nun kann aber jene Harmonie wegen der besonderen Aufgabe der Seelenteile nur so verwirklicht werden, dass alle Teile zu ihr beitragen, d. i. ihre eigene Bestimmung erfüllen: So kommt es nun, dass jene eine Tugend ausser der allgemeinen Bezeichnung: Gerechtigkeit auch den Namen der Selbstbeherrschung oder Besonnenheit annimmt, d. i. auch als Sophrosyne auftritt. Denn diese letztere giebt nichts mehr an, als nur die Harmonie, dass der Mut und die Begierde, also die niederen Seelenteile, vollständig von ihrer Aufgabe erfüllt sind, d. h. genau wissen, wer zu befehlen und wer zu gehorchen hat, und sich nun der Vernunft unterordnen. Ähnlich tritt jene Harmonie auch als Tapferkeit auf, im Falle dass der Mut Aussprüche der Vernunft über das zu Fürchtende und nicht zu Fürchtende gegen Lust und Schmerz bewährt. Es liegt also der Vernunft, dem unsterblichen Teile der Seele, ob, das Seelenleben dadurch zu beherrschen und zu leiten,

[1]) Vgl. o. S. 288.

Digitized by Google

dass sie kennt, was für die Seele heilsam ist: Dieses Kennen ist die Tugend Weisheit, die Harmonie in ihrer Grundbedingung bezeichnet [1]).

Dass eine Seele, welche diese eine Tugend, die Gerechtigkeit, in ihrem ganzen Umfange, in ihrer ganzen Gliederung und Entfaltung besitzt, die vollkommenste ist, d. h. den Göttern gleich steht, versteht sich nach Platons Meinung und Ausführung thatsächlich von selbst. Aber er wäre auch gegen das Alltagsleben ganz blind und unbegreiflicherweise schon auf Erden in der Ideenwelt seiner Phantasie wohnhaft, also als Reformator überhaupt nicht zu erklären, wenn er hätte leugnen wollen, dass die angeführten Tugenden auch einzeln vorkommen. Unser Philosoph nimmt vielmehr diese Thatsache des Alltagslebens in sein System auf; er führt sie auf verschiedene Beanlagungen der Menschen [2]) zurück und hierin findet er sodann sogar eine mächtige Stütze für seine Auffassung des gesellschaftlichen Lebens.

Platon nimmt nämlich hier eine natürliche Anlage zur Tugend an; diese ist zwar im allgemeinen allen Menschen von Natur aus gegeben, aber je nach der Verschiedenheit der Individualität und des Temperamentes tritt auch die eine oder die andere Seite der ganzen Tugend hervor. Somit ist nun klar, dass zwar allen Menschen die Gerechtigkeit, wenigstens als Anlage betrachtet, gemeinsam ist, aber die Selbstbeherrschung oder Sophrosyne, die Tapferkeit und die Weisheit eine besondere Individualität voraussetzen: die Menschen sind je nach ihrem ruhigen oder feurigen Temperamente entweder besonnen (*σώφρων*) oder tapfer; zur Weisheit ist dazu noch eine besondere Begabung notwendig, und das ist der philosophische Trieb, der Eros. Gewiss kann die Tugend überhaupt durch eine angemessene Bildung und Erziehung vor-

[1]) Ich glaube, es bleibt durch meine Darstellung keine Streitfrage mehr übrig; m. vgl. Rep. IV, 441 c — 443 b. Wie sich das Verhältnis der *σωφροσύνη* zur *δικαιοσύνη* denken lässt (vgl. Rep. 430 e, 431 e), ist klar. Ebenso selbstverständlich ist auch die Bedeutung und das Verhältnis der Frömmigkeit (*ὁσιότης*) zur *δικαιοσύνη*, wenn jene überhaupt zu dieser Reihe der Tugenden gehören soll (vgl. Prot. 330 b ff. Lach. 199 d. Gorg. 507). Man kann sagen, sie vertritt die Gerechtigkeit hinsichtlich der Gottheit; wie nämlich Gerechtigkeit im letzten Grunde das Bewusstsein der eigenen Aufgabe und eine Unterordnung ist, so ist die Frömmigkeit ganz dasselbe, aber in dem Verhältnisse nicht der Seele zu ihren Teilen etc., sondern der Seele zu der Gottheit.

[2]) Vgl. Polit. 306 a ff. (Rep. III, 410 d. IV, 441 a); ferner Rep. V, 474 c, VI, 487 a, wo von einer besonderen Begabung für Philosophie die Rede ist.

Digitized by Google

bereitet, ja befördert werden; eine harmonische Vereinigung von Musik und Gymnastik kann das Gemüt einerseits von Rohheit, andererseits von Weichlichkeit befreien[1]: ja es ist insbesondere Zweck der Musik, den Sinn für alles Gute und Edle zu nähren[2]. Aber beide können die Seele nur bis dahin führen, wo die Liebe zu dem an sich rein Schönen klar an den Tag tritt; sie erzeugen also eben nur jene Gewohnheit, tugendhaft zu handeln, sie befähigen aber nicht dazu, wissentlich Tugend zu treiben[3]. Dieses letztere ist das notwendige Produkt der Philosophie und entsteht, wie gesagt, nur auf Antrieb des Eros, auf dem Wege der Dialektik.

Die durch den Anblick der diesseitigen Dinge verursachte Erinnerung an ihre Urbilder, die Ideen, auf welche unser Platon auch schon die Erkennbarkeit der letzteren zurückgeführt hatte, diese Erinnerung erweckt in dem edlen Gemüte eine Begeisterung, eine Verwunderung, welche zur Philosophie, nämlich zur Betrachtung jener ewigen Wesenheiten führt[4]. Dieser Anfang der Philosophie nun erhält aus dem Grunde die Form des Eros, weil das erste, was ihn erweckt, das irdische Schöne ist, nämlich der Glanz, der die Abbilder der Idee des Schönen vor allen denjenigen der anderen Ideen auszeichnet[5]. Im Grunde ist aber der Eros das Streben, das Gute, die Glückseligkeit ewig zu besitzen; er ist das Streben des Endlichen nach der Unendlichkeit[6]; mangelt es nun aber der sterblichen Natur an göttlicher Unveränderlichkeit, so tritt der Eros von vornherein als Liebe zum Schönen, als Erzeugungstrieb hervor. Dieser erste Anfang der Liebe, nämlich die Liebe erst zu einer, schliesslich zu vielen schönen Gestalten nimmt am Ende ihre eigentliche Form an, wird nämlich zur Liebe zu dem anundfürsich seienden Schönen, zu den Ideen, der Quelle des eigentlichen Wissens und der wahren Tugend dadurch, dass sie erstens als Liebe zu schönen Seelen, zu Seelen, welche sich sittlich bethätigen, hervortritt, und zweitens von hier aus auf die Liebe zu schönen Wissenschaften, ja überhaupt zum Aufsuchen des Schönen, wo es auch sein mag, übergeht. Hierauf folgt nun-

---

[1]) Rep. II, 376 e ff. III, 410 b ff.

[2]) Vgl. Rep. III, 401 c ff.

[3]) Vgl. Rep. III, 402 d ff. 403 c. VII, 522 f. 532 f. vgl. auch Symp. 202 a.

[4]) Phädr. 244 a ff. 249 d. — 251 b. Theät. 155 d.

[5]) Phädr. 250 b. d.

[6]) Symp. 206 b ff.

Digitized by Google

mehr die höchste Erscheinung des Eros: die philosophische Betrachtung [1]). Ist aber der Eros immerhin noch nur ein Streben zum Besitz, aber nicht der Besitz selber, so ist es auch klar, dass er eben, wie gesagt, nur ein Antrieb zum Philosophieren, aber noch lange keine Philosophie, nämlich noch keine Betrachtung der Ideen ist. Dazu ist erforderlich, dass jener allgemeinen Bildung nunmehr auch die wissenschaftliche hinzukomme. Die Wissenschaften, welche die Idee noch in der sinnlichen Form darstellten, so Mechanik, Astronomie und Akustik, kurz alle mathematischen Wissenschaften bereiten die Seele, man kann sagen, das geistige Auge vor, schliesslich die Ideen selber anschauen zu können [2]); und hier versteht sich von selbst, dass man dem entsprechend sich ausser dem reinen Denken auch der Wahrnehmung und der Vorstellung als zweier Nebenquellen der Erkenntnis zu bedienen hat.

Dieses langsame Emporziehen von dem Sinnlichen durch den Eros zu den Ideen wird bewirkt durch die Dialektik. Handelt es sich nämlich in der Philosophie darum, die ewigen Wesenheiten erst zu erkennen, so ist es doch notwendig, dass uns ein Verfahren gegeben sei, wodurch das sinnlich Wahrgenommene von seinen Widersprüchen befreit auf seinen Begriff zurückgeführt werde und die Begriffe schliesslich mit einander verbunden werden können [3]). Dies bringt aber die Dialektik zustande, und indem sie nun durch jene doppelte Thätigkeit d. h. durch Begriffsbildung (*συναγωγή*) und Einteilung (*διαίρεσις*) dem Philosophen gleichsam das ganze Geheimnis der Ideenwelt vor Augen führt [4]), kann sie selbst auch direkt als die Wissenschaft von Ideen bezeichnet werden [5]).

Damit ist nun die sittliche Vervollkommnung der Seele, so weit sie auf Erden möglich ist, vollendet [6]) und die Glückseligheit,

---

[1]) Vgl. Symp. 208 e — 212 a.

[2]) Rep. VI, 510 b ff. VII, 523 a — 533 e; in Symp. 211 c. wird dies alles kurz so gefasst: *τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυεῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, ἕως ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτᾶν ὃ ἔστι καλόν.*

[3]) Vgl. Soph. 251 a — 253 e; vgl. auch Rep. VI, 511 b.

[4]) Phädr. 265 d ff. Soph. 253 b ff. Rep. VII, 532 a. ect.

[5]) Phileb. 58 a: die Dialektik sei *ἡ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τι κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς ἐπιστήμη.*

[6]) Rep. X, 610 d. Phädo 64 ff. 67 c.

Digitized by Google

so weit es hier möglich ist, erreicht[1]). Der Philosoph steht an der Spitze aller irdischen Geschöpfe; man kann sagen, er ist das Abbild der Gottheit; er vereinigt ja in sich die Gesamtheit aller Tugenden, seine Seele zeigt jene Harmonie, die oben dargestellt wurde. Gewiss, er selber hat es nicht notwendig, ja er kann sich von der Höhe, in der er sich befindet, nicht herablassen, sich in Staatsangelegenheiten einzumischen[2]); aber in diesen letzteren gebührt ihm die Herrschaft; er hat zu lenken und zu befehlen, wie denn auch in der Seele die Vernunft die einzige Herrin ist, d. h. der Natur der Sache nach sein soll.

Was die Momente sein mögen, welche unseren Platon zeitgemäss notwendig zu bedingen hatten, wenn es sich um eine Gesamtauffassung des Lebens, d. i. um eine Gemeinschaft, um einen Staat handelt, haben wir schon gesehen: dies waren einerseits die aristokratische Abkunft des Philosophen und andererseits die kommunistische Tendenz seiner Zeitgenossen. Fassen wir nun auch eine andere notwendige Bedingung ins Auge, dass Platon ein ächter Grieche war und dass er folglich von vornherein gleichsam gezwungen wurde, die Notwendigkeit des Staates irgendwie anzuerkennen, so liegt das Staatsbild Platons in seinen allgemeinen Zügen vor unseren Augen. Indessen, was diese letztere Bedingung anbetrifft, ist es klar, dass die bisher betrachtete Lebensauffassung unseres Philosophen auf sie notwendig modifizierend wirken müsse: dem Griechen der alten Zeit war der Staat Selbstzweck; hat nun Platon diesen letzteren vielmehr auf die sittliche Vervollkommnung des Individuums verlegt, so versteht sich, dass somit die Notwendigkeit des Staates entweder ganz und gar hinfällig ist oder, wenn dies unmöglich, auf einen anderen Punkt zurückgeführt werden sollte. Dieses Moment ist folgendes.

[1]) Hier kommt noch hinzu, dass man auf Erden unmöglich ein vollendeter Weiser werden kann; das ist ja nach Platons Meinung Sache nur der Gottheit; vgl. Parmen. 134 c. Theät. 176 c. etc.

[2]) Rep. I, 345 e ff. 347 b f. VII, 519 c ff. Theät. 172 c ff. etc. Hier sei es noch bemerkt, dass Zeller in der That Recht hat (vgl. II, 1. S. 737[2]), wenn er bestreitet, dass „in diesen Stellen durchgängig nur von den unvollkommenen, unsittlichen Staaten die Rede sei"; aber er muss doch auch zugeben, dass der Philosoph, wenn er sich in dem sittlichen (Platonischen) Staate mit den Angelegenheiten desselben beschäftigt, sich thatsächlich nicht herablässt; dieser Staat arbeitet ja eben fast ausschliesslich daran, Philosophen hervorzubringen. Man ist also berechtigt anzunehmen, dass Platon in jener Betrachtung des Philosophen durch eine gewisse Schwärmerei über sein Objekt sich nicht ganz klar ist.

Digitized by Google

Wir haben schon gefunden, wie Platon, indem er das Hervortreten der einen oder der anderen Tugend auf die Individualität und das Temperament, auf die Beanlagung zurückführte, seinen Betrachtungen über die Seele gemäss angenommen hatte, dass es notwendig drei Klassen von Menschen giebt[1]). Die einen besitzen nur Anlage für die allgemein menschlichen Tugenden: Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung, und sind für die Bethätigung derselben auf die Unterordnung unter fremde Leitung angewiesen; andere besitzen auch die Fähigkeit der Tapferkeit, und schliesslich sehr wenige zeigen auch jene hohe Begabung für die Philosophie, diese gleichsam Tugend aller Tugenden. Sollten nun diese verschiedenen Beanlagungen sich entfalten, so liegt es nach dem Bilde, das uns die Seele in ihrer Totalität entworfen hat, klar auf der Hand, dass die Notwendigkeit des Staates in sich schon begründet ist und sie besteht eben darin, dass er zwar nicht ein Zweck an sich, wohl aber ein Mittel zum Zwecke ist: der Staat ist, analog dem ganzen Universum und der irdischen Aufgabe der Seele geredet, das Abbild der ganzen Welt im Kleinen; er ist der Mensch im Grossen und dient zur sittlichen Vervollkommnung seiner Bürger; er ist eine Erziehungsanstalt[2]).

Mit diesem Zwecke ist auch schon die Verfassungsform des Staates gegeben: die Voraussetzung, aus der Platon zu seiner Auffassung desselben fortgeschritten war, wird nunmehr indirekt durch die Verwirklichung des Zweckes bewiesen und bestätigt. Wie denn in der Seele, so wird auch im Staate der Zweck dadurch erreicht, dass die Bürger je nach ihrer sittlichen Beanlagung in die vorhererwähnten drei Klassen geteilt die Herrschaft und die Leitung den Philosophen abtreten: „wenn nicht die Philosophen Herrscher werden oder die Herrscher aufrichtig und gründlich Philosophie treiben, wenn nicht die Macht im Staate und die Philosophie in einer Hand liegen, giebt es kein Ende ihrer Leiden für die Staaten und für die Menschheit[3])." Diejenigen, welche ausser den zwei allgemeinen Menschentugenden auch den Mut, die Tapferkeit besitzen, sind die Organe, mit Hülfe deren die Regenten

[1]) Rep. III, 415.

[2]) Vgl. Gorg. 464 b f., 504 d., 513 d ff., 515 b: *ἢ ἄλλον τον ἄρα ἐπιμελήσει ἡμῖν ἐλθὼν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἢ ὅτως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὦμεν; ἢ οὐ πολλάκις ἤδη ὡμολογήκαμεν τοῦτο δεῖν πράττειν τὸν πολιτικὸν ἄνδρα*: 517 b., etc. Rep. IV, 420 b., 421 b f. VI, 500 d.

[3]) Rep. V, 473 c. etc.

Digitized by Google

ihre Beschlüsse bei dem Volke, dem grossen Haufen, der dritten Klasse vollstrecken. Das ist die eigentliche Aufgabe der Krieger, der zweiten Klasse, und es liegt auch ihnen allein ob, den Staat nach aussen zu verteidigen[1]).

Somit ist nun der Charakter der Platonischen Staatsverfassung ersichtlich: nicht eine Gewaltherrschaft, mag sie von einem, von mehreren oder allen Bürgern geführt werden, nicht eine Wahlherrschaft, sondern eine notwendige, eine Naturherrschaft des Besten oder der Besten, eine Aristokratie, aber nur eine Aristokratie der Tugend und der Einsicht — das ist es, was der Platonische Staat behauptet, und es entspringt auch nur aus dem Inneren seines aristokratischen Herzens, wie er sodann auch die wirtschaftlichen Verhältnisse dieser drei Stände bestimmt. Es war ächt griechisch zu meinen, dass die Handarbeit nicht dem tüchtigen Manne gebühre; lehrten aber unserem Philosophen die unmittelbaren Verhältnisse Athens in seiner Zeit, was für ein Elend der Unterschied im Besitz und Vermögen verursacht, und sah man damals schon notwendig ein, dass dasselbe nur unter Beseitigung dieser Unterschiede, nur durch eine kommunistische Gesellschaft vermieden werden konnte, so befreit unser Philosoph die Regenten und die Krieger in seinem Staate von jeglicher Arbeit für Lebensunterhaltung, er schneidet aber auch jenes Elend an der Wurzel ab, indem er ihnen auch jeglichen Besitz untersagt: sie sollen kommunistisch leben, indem sie von der dritten Klasse, nämlich den Landbauern und den Gewerbetreibenden unterhalten werden.

Das ist der erste Punkt, wo sich deutlich zeigt, was man unter dem Mantel des Ideals unternehmen kann: als ob es für den Menschen kein genügendes Elend wäre, genötigt zu sein, wegen der Armut dem Reichen vor den Füssen zu liegen, proklamiert Platon nunmehr im Namen des anundfürsich seienden Guten, dass eine bestimmte Menschenklasse ewig verdammt ist, den anderen Sklavendienste zu leisten: der Nährstand, d. h. die Landbauern und die Gewerbetreibenden sind thatsächlich nur dazu da, damit sich der Krieger eventuell zum Philosophen mache, ganz bestimmt aber damit dieser letztere sich seiner Schwärmerei, der Betrachtung der Ideen und seiner sittlichen Vervollkommnung widmen kann. Denn, dass der Platonische Philosoph ausser diesem Staate sich nirgends erhalten kann und brotlos verhungern muss, liegt auf der Hand.

[1]) Vgl. Rep. IV. 422 a ff.

Digitized by Google

Soll nun diese Bestimmung der Verhältnisse die Anwendung der Gerechtigkeit auf die Menschengemeinschaft sein? Wo ist das anundfürsich seiende Gerechte (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ δίκαιον*) geblieben? oder war inhaltlich bestimmt eben dies das Gerechte, dass die grosse Masse zum Sklaven gemacht werden sollte, damit die wenigen ihren Unfug treiben konnten? Aber warum hat denn sodann unser Platon die gewöhnliche Meinung [1]) von Recht und Unrecht bekämpft? Dass unser grosser Schwärmer, unser Dichter Platon, der sich nie über die Natur, d. i. den Inhalt seines Guten an sich, des Gerechten an sich, trotz seinen Begriffen von Gleichheit u. dergl. klar wurde, im Grunde der schrecklichste Sophist, im schlimmsten Sinne des Wortes, war, zeigt schon die Anwendung seines an sich Guten auf den Staat. Das Recht ist ihm thatsächlich der Wille des Stärkeren, und in dem Sinne passen seine Schimpfworte gegen die Sophisten nur auf ihn selber, da diese letzteren, wie wir gesehen haben, nicht durch einen Betrug das Volk verführten; Platon selber aber versuchte es zu thun; er hat ihm das Gute an sich vorgehalten, um es in das Elend zu stürzen. Somit liegt denn auch der Unterschied zwischen den Sophisten und dem sogenannten grossen Idealisten Platon auf der Hand: jene gestehen offen, was sie meinen, haben den Mut, anzuzeigen, dass das Recht ein Recht des Stärkeren ist, Platon aber sagt ganz dasselbe hinter dem sogenannten „an sich Recht" und unter dem Schutze des an sich Guten [2]).

Dass es sich mit dem Platonischen Staate thatsächlich so verhält, dass es sich bei seiner grossen Sorge für die sittliche Vervollkommnung nur um den Philosophen, d. i. den philosophisch Beanlagten und höchstens auch um den Krieger handelte, dass er sich also um das Volk in der That gar nicht kümmerte, zeigt auch schon die weitere Ausführung jener staatlichen Bestimmungen deutlich. Er hat den Staat eine Erziehungsanstalt genannt, jedoch hat er nur die Erziehung der Philosophen und der Krieger ins Auge gefasst und zur Aufgabe des Staates gemacht, diejenige des

---

[1]) Nämlich die sogenannte sophistische Theorie, dass das Recht der Wille des Stärkeren ist (vgl. meine Grundl. etc. I. Abteil. die Rechtlichkeit).

[2]) Man meine jedoch nicht, dass ich Platon eines absichtlichen Betrugs beschuldige. Aber eben deshalb desto schlimmer; gewiss, er meinte es mit seinem anundfürsich seienden Guten ehrlich, männlich, aber in seiner Schwärmerei wusste er selber nicht einmal, um was es sich handelte; vgl. auch meine Grundlegung etc. I. Abteil. die Rechtlichkeit etc.

Digitized by Google

Volkes aber ihm selbst überlassen. Daraus ist nun auch ersichtlich, dass die Platonische Begründung des Ständevorrechts, nicht zu arbeiten, und der Verurteilung des dritten Standes, durch die eigene Handarbeit die übrigen zu ernähren, durch die sogenannte Arbeitsteilung blosses Geschwätz ist Denn dies wäre gewiss nur dann nicht der Fall, wenn auch für die Arbeiterklasse von Staatswegen gesorgt worden wäre [1]).

Wie dem aber auch sein mag, so ist der Inhalt dieser Erziehung nach dem bisher Erörterten an sich schon klar: Musik und Gymnastik, d. i. diese herkömmlichen Bildungsmittel des Volks genügen vollständig für den Kriegerstand, nur dass es nach Platons Auffassung des Menschen und seiner Glückseligkeit dabei auf die Vervollkommnung der Seele abgesehen wird; umdeswillen legt er auch der Musik den grössten Wert bei. Aus diesem Grunde wird auch allen Künsten, welche nicht dazu beitragen können, der Eingang in den Platonischen Staat verboten, und hier macht nicht einmal Homer eine Ausnahme [2]). Dass sodann für die Erziehung der Philosophen die wissenschaftliche Bildung eintreten muss, versteht sich von selbst. Hier handelt es sich aber darum, zu wissen, wie diese ganze Erziehung von Staatswegen unternommen werden kann. Gibt nun der Philosoph die Antwort darauf so, dass er meint, die Kinder sollen von Geburt an dem Staate angehören so ist es klar, dass somit auch dem Weibe in seinem Staate eine ganz besondere Stellung angewiesen wird.

Die allgemeine Eheform bei den Griechen war schon von der Zeit an, wo wir sie kennen lernen, die Monogamie; aber wenn es wahr sein soll, dass das geschlechtliche Moment von der geographischen Breite abhängt, so versteht sich, dass das monogamische Leben in Griechenland seinem Begriffe nicht entsprechen konnte. Abgesehen von der Knabenliebe kannte man dort schon im grauesten Altertume die Prostitution, und es kommt dabei nicht im Betracht, ob sie in diesem Zeitalter den Charakter trägt, unter dem wir sie im historischen Griechenlande kennen, oder aber vielmehr einen Kultus darstellt [3]). Ausserdem kommt es im homerischen Zeitalter vor, dass der Mann neben der rechtmässigen

[1]) Durch die Arbeitsteilung (οἰκειοπραγία) versucht Platon die Stände seines Staates in Rep. IV, 427 d ff. zu begründen.

[2]) Rep. X, 595—608 b.

[3]) Vgl. Dufour, Histoire de la Prostitution 1, S. 89—279: Curtius, Ephesos, ein Vortrag (Berl. 1874).

Digitized by Google

Frau noch ein Nebenweib hat; daneben ist es auch bekannt, dass diese angebliche Monogamie der Männer die griechischen Frauen mit gleichem Masse beantworteten, obschon sie sonst so streng von dem Manne bewacht wurden.

Diesem Charakter der griechischen Ehe entsprach vollkommen die Auffassung derselben: die Ehe galt dem Griechen für ein politisch-rechtliches Institut, bestimmt, das Vermögen der Familie zu erhalten und dem Staate Bürger zu geben. Darum war bei einer Eheschliessung niemals von der modernen angeblichen Liebe, geschweige denn von einer Romantik des deutschen Ritterwesens die Rede; vielmehr war hier das entscheidende Moment Mitgift, Geschlecht u. dgl.

Jedoch ungeachtet dieser allgemeinen Gleichheit der Eheform im ganzen Griechenland zu jeder Zeit tritt uns in dem historischen Hellas ein grosser und wichtiger Unterschied in derselben entgegen, der eben darin besteht, dass die Stellung des Weibes hier eine ganz andere ist, als im Zeitalter des Heroentums: hier ist das Weib gleichsam eine Göttin; sie ist als Gattin des grossen Herrn die mächtige Gebieterin des Hauses, welche nicht bloss die Familien-Ehre zu bewahren, sondern auch als die höchste Machthaberin in allen häuslichen Geschäften jenes bedeutungsvolle Gastrecht zu handhaben hatte. Diesen Verhältnissen gegenüber treffen wir das Weib der historischen Zeit unter ganz anderen Umständen lebend: den Übergang bildet ganz gewiss das wilde Weib Spartas, welches mit entblössten Gliedern an den Spielen der Jünglinge teilnimmt; das ionische und das athenische Weib sind dann die letzte Entwicklungsstufe in diesem Werden; schon von seiner ursprünglichen Würde herabgesunken, buhlt es entweder um die Gunst der Männer, indem es sie mit körperlicher Schönheit und geistiger Begabung zu reizen weiss, oder es verkommt in den engen dunklen Räumen der Gynäkonitis, wo sie als ehrbare Frau einem Kreise von spinnenden oder wollkrempelnden Mägden vorsteht.

Dieser Unterschied ist von grosser Wichtigkeit: „das Weib der vorgeschichtlichen Heldenzeit Homers ist eine Fürstin voll Hoheit und Adel, das Weib des republikanischen Athens ist ein verkümmerndes Aschenbrödel, welches im Frauengemach ein Pflanzenleben führt, das Weib in Sparta ist eine verwilderte Amazone, und das emanzipierte Weib Ioniens ist entweder eine durchtriebene Dirne oder eine geistvolle, glänzende Weltdame oder

Digitized by Google

beides zugleich“ [1]). Dass nun aber dieser grosse Unterschied keineswegs für sich besteht, sondern dass er vielmehr geradezu den Gegensatz verschiedener Lebensformen unter verschiedenen gesellschaftlichen Bedingungen darstellt, ist schon an sich klar. Jener Unterschied fällt geradezu mit dem gentilgenossenschaftlichen Leben der Heldenzeit und dem staatlichen der historischen Periode zusammen. Es ist demgemäss eine grosse Wahrheit, dass Aristoteles die Sage von der Vermählung des Ares mit der Aphrodite geradezu auf die bevorzugte Stellung der Frauen bei den kriegerischen Völkern bezieht. Dass aber der schlichte Mann einer derartigen Vergötterung nicht huldigen konnte, steht nicht nur schon an sich fest, sondern es erhellt auch daraus, wenn wir selbst in dem Heldenzeitalter sowohl bei Homer als auch bei Hesiod den Hausstand nicht der königlichen und göttlichen, sondern der Geschlechter ins Auge fassen, welche von „Stein“ und „Eiche“ abstammen.

Wie dem aber auch sein mag und wer auch hier die Schuld tragen mag, ob nämlich ausschliesslich der Mann oder ausschliesslich die Frau oder nicht vielmehr beide zugleich; dass in der historischen Zeit die gesellschaftliche Stellung der Frau in Griechenland diesen Charakter annehmen sollte, war an sich schon begründet. Was der Grieche für einen Begriff von seinem Staate hatte, ist uns schon in dem Vorangegangenen bekannt geworden: es kam alles darauf an, dass der Mann, ja schon der halbwüchsige Knabe nicht der Familie, sondern dem Staate angehöre. Dies brachte aber notwendig auch den Niedergang des weiblichen Ansehens. Gewiss, es beugte diesem Zustande die Spartiatische Auffassung des Staates und der Erziehung und Erzielung eines kriegerischen Geschlechts in dem Sinne vor, dass — indem der Staat thatsächlich ein stehendes Heerlager war — die Frau zu Hause notwendig die „Herrin“ geblieben ist; aber was den athenischen Staat anbetrifft, so hat er im Gegenteil mit der Zeit dem Manne ins Bewusstsein gerufen, dass „die Frauen durchaus als ein untergeordnetes, von der Natur im Vergleiche zu dem Manne den Fähigkeiten des Geistes wie des Herzens nach vernachlässigtes Geschlecht, untüchtig zum öffentlichen Leben, leicht zum Bösen sich hinneigend und in der Hauptsache nur zur Fortpflanzung des Geschlechtes, auch wohl der Sinnlichkeit und anderen Zwecken des Mannes dienend angesehen“ [2]) werden sollten.

[1]) Vgl. Oncken, Athen und Hellas II. S. 84.

[2]) Vgl. W. Becker, Charikles, II. S. 416.

Digitized by Google

Das war, wie gesagt, die natürliche Folge des Staatslebens des athenischen Mannes. Er gehörte wie auch der Spartaner dem Staate an, er bildete aber kein stehendes Heer wie der letztere und er besuchte nun seine Frau nicht wie dieser nur bei der Nachtzeit und zwar verstohlenerweise und unbemerkt. Nannte nun der Spartaner sein Weib „Herrin", so sah der Weltmann Athener ein, dass zwischen ihm und seinem Weibe absolut gar keine geistige Gemeinschaft existieren konnte. Dabei wollte er sich aber auch nicht darüber klar werden, dass das Weib auch notwendig so sein musste; denn man hatte es zwar wie auch ursprünglich Herrin des Hauses gelassen, aber man hatte geradezu dadurch an seiner geistigen Verstümmelung gearbeitet, dass man ihm das Mittel der geistigen Entwicklung, nämlich den Mann und den öffentlichen Verkehr absperrte: der Grieche kannte ja einerseits keine Bildungsanstalt als nur die Öffentlichkeit und andererseits war er selber dem Begriffe vom freien Manne entsprechend auch von seinem Hause entfernt. Das Weib blieb somit in der Gynäkonitis in dem Kreise nur von Sklavinnen, und nun war es selbstverständlich, dass sie geistig verkam.

So gewiss nun die ehrbare Bürgerin zu einer blossen Bürgererzeugerin gemacht wurde, so notwendig war es nunmehr dem gebildeten Manne, zu versuchen, seine geistigen Bedürfnisse anderweitig zu befriedigen. Verfiel er nun zu der Unnatur der Knabenliebe, so war somit auch der Prostituierten der Weg eröffnet, wenn sie es verstand, die Männer zu fesseln. So treten nunmehr selbst von den besten Geschlechtern Ioniens die geistvollsten, aber auch nicht minder schönen Frauen als Hetären auf; die materielle Lage und die Nachbarschaft Joniens mit anderen Nationen hatten ja nicht nur das allgemeine üppige Leben verursacht, sondern auch der Frau eine sehr freie Rolle erlaubt. Dies war für den feinen athenischen Weltmann ein wichtiges Ereignis, und wer die Unterhaltung eines Sokrates sogar mit der nicht so sehr intelligenten Theodota kennt, der kann sich auch einen Begriff machen, wie der gebildete Athener mit einer Hetäre geistig verkehren konnte, und wie er seinen Abstand von seiner ehrbaren Ehefrau notwendig fühlen musste. Dafür spricht auch die Überlieferung, dass die Jungen des Sokrates ihre Weiber mitnahmen, wenn sie die Aspasia zu besuchen hatten, damit die letzteren hörten, was ein Weib sein kann.

Wie immer es sich mit diesem Hetärenwesen verhalten mag, so erhellt durch das Besprochene klar genug, wie die Stellung des

Digitized by Google

Weibes im geschichtlichen Athen verursacht wurde und wie schliesslich dieselbe nicht bloss für die Frau selber unerträglich, sondern auch für den Mann höchst peinlich war. Die Notwendigkeit einer Verbesserung dieser Lage drang sich allseitig durch. Dass die Frau nur dazu da ist, um dem Staate Bürger zu erzeugen, und dass das Familienleben anerkanntermassen keinen anderen Zweck mehr hatte, wusste schon ein jeder Athener und eine jede Athenerin ganz bestimmt; es hatte ja auch der Mann eine besondere Aufgabe; es handelte sich also ausschliesslich darum, das Weib von der unerträglichen Beschränktheit zu befreien. Sprach nun die kommunistische Bewegung im Zeitalter des peloponnesischen Krieges für eine gänzliche Freilassung desselben und für eine Weibergemeinschaft, wodurch auch dem materiellen Elende irgendwie geholfen werden konnte, so ging man andererseits in diesem Punkte noch viel weiter; man meinte, ein geistig heruntergekommenes Weib sei nicht einmal der Mutterschaft würdig: der Frauengemeinschaft gesellte sich somit der Gedanke, dass man die begabteste Frau wählen sollte, wenn es sich darum handelte, dem Staate Bürger zu geben.

Das sind Anschauungen, welche in Athen schon allseitig und in verschiedenen Graden der Intensität verbreitet waren, und ein Mann, wie Platon, konnte sich von dieser allgemeinen Emanzipation kaum ausschliessen. Gewiss wäre es für ihn, der das Weib immer noch nach ächt griechischer Art für ein niedrigeres und unvollkommeneres Geschöpf hielt als den Mann[1]), ein ganz willkommener Zustand, wenn er von seinem Staate, wenigstens von der Klasse der Krieger und der Philosophen, die Frauen hätte ganz ausschliessen können; aber es ist nun einmal so: die Erzeugung ist ohne die Frau unmöglich, und Platon erlaubt ihr nun den Zutritt in seinen Staat, adoptiert aber in der Bestimmung ihrer Stellung in ihm die schon rege gewordenen und auf den Zeitbedürfnissen begründeten Anforderungen. Die Grundlage derselben bildet der Satz, dass die Frau nur als Erzeugerin in Betracht kommt; somit ist aber auch die absolute Notwendigkeit einer besonderen Familie nicht mehr vorhanden, und die Weibergemeinschaft löst das Problem gleichgut. Nunmehr tritt auch der Zweck des Platonischen Staates auf, dafür das Wort zu

[1]) Vgl. oben S. 314. Dass Platon dieser Auffassung huldigt, geht schon daraus hervor, dass er bei der Seelenwanderung die unvollkommenen Männer zum zweiten Mal als Frauen zur Welt kommen lässt.

Digitized by Google

führen, dass diese neue Einrichtung das Problem sogar in seiner vollendeteren Form löst: indem das Kind dem Staate gehört und indem der Zweck im Grunde die Erzielung von Philosophen, oder was dasselbe, die Vervollkommnung der Seele ist, so versteht sich ganz von selbst, dass nicht jeder mit jeder Frau um der Erzeugung willen zusammenkommen darf. Nur die einsichtsvolle und die tugendhafte Frau kann für die Klasse der Krieger und der Philosophen Zutritt erhalten, und selbst in diesem Falle, meint Platon, ist es die Aufgabe des Philosophen d. h. des Regenten, zu bestimmen, wann und wer mit welcher zusammentreten soll, damit die erzielten Kinder erzeugt werden. Dass Platon um dieses Zweckes willen sogar das Spartanische Prüfungs- und Zerstörungssystem der Gebrechlichen, ja auch noch der Kinder der Schlechten empfiehlt, und noch dazu eine Abtreibung der Frucht oder Aussetzung des Kindes anordnet, wo die Verbindung der Eltern nicht von den Philosophen bestimmt war, — dies alles ist nur die konsequente Folge seiner Auffassung des Staatszwecks. Es beruht auch auf demselben Grunde, wenn er sodann die von allen häuslichen Geschäften befreite Frau und Jungfrau an der Erziehung der Männer (darauf kommt es ja an) und noch am Kriege und an Staatsgeschäften teilnehmen lässt, und sie sogar halbnackt d. h. bloss mit dem Gewande der Tugend(?) auf den Platz der gymnastischen Übungen führt[1]).

Dass ein derartiger Staat keine Ärzte, aber auch keine bestimmte Gesetze und Richter braucht, liegt schon von vornherein auf der Hand: wo die Tugend herrscht und wo die Philosophen regieren, da, meint Platon, ist alles in Ordnung[2]), und man kann sagen: es drückt geradezu den Abscheu des Philosophen vor den Ereignissen des Peloponnesischen Krieges aus, wenn er sich mit der Art der Kriegsführung beschäftigt und zunächst für die Hellenen unter sich ein menschliches Kriegsrecht konstatieren will[3]).

Das ist der berühmte Idealstaat Platons — ein Staat, der thatsächlich ohne die geringste Idealität, vielmehr, wie gezeigt, das notwendige Produkt der Verhältnisse jener Zeit gewesen ist. Ich lasse hier meinerseits auch die Frage unberührt, was Ideal sein mag; ich habe das elende Loos der grösseren Hälfte der Bürger in diesem Staate gezeigt, es kommt für meine Betrachtungen auch

[1]) Rep. V, 451 c—457 b.
[2]) Rep. IV, 423 e. 425—427; III, 405—410 b.
[3]) Rep. V, 469 b ff.

Digitized by Google

nicht darauf an, ob dieser Staat von Platon selber als eine blosse Schwärmerei oder geradezu als eine anundfürsich seiende Wahrheit angesehen wurde. Die Geschichte hat darüber zu entscheiden und sie hat es auch gethan. Mag man auch heute noch von jenem Staate träumen, so ist es wenigstens für die Achtung, die wir Platon zollen müssen, von grosser Wichtigkeit, dass seine Reisen nach Sizilien und seine wiederholten, aber auch immer misslungenen Versuche, sein Lebensbild zu verwirklichen, auf ihn praktisch gewirkt haben: der Philosoph wurde im hohen Alter geradezu männlicher und nüchterner und hat die Undurchführbarkeit seines sogenannten Staatsideals eingesehen. Versuchte er nun aber ein Lebensbild zu entwerfen, das von seinen Zeit- und Volksgenossen vielleicht verwirklicht werden könnte, so ist dieses neue Bild im Grunde durch seine Alterstimmung und durch die Stimmung des nunmehr entschieden und immer entschiedener an sich selber zweifelnden Atheners bestimmt. Diese Stimmung und was daraus hervorgeht, bespreche ich in kurzen Skizzen im nächsten Kapitel; dieses ist bestimmt, den Ausgang der vorliegenden Periode anzudeuten und auch zu der nächsten fünften Periode zu führen.

Platon ist in hohem Alter gestorben, nachdem er geraume Zeit in einem Kreise von Auserwählten erst im Gymnasium, der Akademie und sodann in seinem Garten lehrthätig gewesen war und zwar in der Art und Weise der pythagoreischen Vereinigung, wie dies in der Natur der Sache selbst lag.

Drittes Kapitel.

Schlussbetrachtung zu der IV. und Übergang zu der V. Periode.

Was aus einem Volke werden konnte, welches, um zu leben, auf den Richterssold in den Volksversammlungen angewiesen war, liegt für uns nunmehr auf der Hand. Wer sich nicht schämte (er war ja dazu genötigt), die Staatskasse für Privatzwecke zu benützen, dem war die Verteilung des Überschusses dieser Staatseinnahmen unter Privaten nichts Schlimmes. Das athenische Volk war eben der Staat selber, und dieses Volk dachte vor allen Dingen und fast ausschliesslich daran, wie man der vorhandenen inneren, wirtschaftlichen Not helfen konnte. Doch sahen die Dinge so nicht bloss in Athen aus; vielmehr war das wirtschaftliche Elend überall in Griechenland vorhanden.

Digitized by Google

In einer dreifachen Form zeigten sich nun aber die Folgen dieses Zustandes: vor allem verlor der Grieche jene ursprüngliche Achtung vor dem, was er als das Heiligste hielt; das Volk, das einst so glorreich bereit war, entweder mit seinen Göttern und in Verehrung dessen zu leben, was ihnen geweiht war, oder im Kampfe für sie zu sterben, um wenigstens nicht der Augenzeuge ihrer Schändung zu werden, — dieses Volk schämte sich jetzt nicht mehr, diese Heiligtümer der Götter geradezu anzugreifen und auszunützen. Die materielle Not war hierfür ein genügender Grund, eine Not, welche die verschiedenen Staaten auch noch zwang, die Perser um Geld anzubetteln, und was das Schlimmste, noch schliesslich jene verhängnisvolle Unnatur des Söldnerwesens bei sich einzuführen. Das bildet denn auch die zweite notwendige Folge jenes wirtschaftlichen Missstandes. Anfangs trieb die griechische Jugend den Dienst auf Besoldung als Erwerbszweig bei fremden Völkern. Es geschah aber schliesslich auch, dass der Grieche, der früher entweder das Leben verlieren oder das Vaterland retten wollte, nunmehr so sehr feig als arm, alles durch Söldner unternahm. Hier kommt es nicht darauf an, woher diese Söldner kamen; genug, es wurde die Heimat nicht (oder nicht ganz) durch die eigenen Kinder verteidigt. Es ist nur eine notwendige Nebenerscheinung dieses Vorganges, wenn somit das ganze Griechenland gleichsam die Heimat der verkörperten Verräterei wird. Dazu gesellte sich noch auch eine dritte Folge jener Armut des allgemeinen Griechenlandes. Dies kann nur derjenige vollkommen begreifen, der sich einmal die Mühe gegeben hat, das Familienleben zu studieren. Wo die Armut wohnt, da wohnt sie nicht allein, sie ist immer von der Gesellin Zwietracht begleitet: das Zeitalter des griechischen Lebens, in dem wir uns jetzt am Ende befinden, ist die Zeit der schlimmsten inneren Wirren. Hatte den Griechen die Not empfindlich gemacht oder war er von vornherein so disponiert, genug, wir haben den grossen Unterschied zwischen den früheren Verhältnissen der griechischen Staaten unter sich und den jetzigen vor uns als eine Thatsache. Es mag sein, dass die vielen Ereignisse, welche der Grieche auf seinen Schultern tragen musste, ihn nervös gemacht hatten. Griechenland stellt nunmehr einen allgemein mürrischen Zustand dar, der nur in Familien vorkommt, wo das Brot nicht reichlich auf dem Tische liegt.

Dieser Zustand der griechischen Gesellschaft führte nun direkt ihrer Auflösung entgegen, wenn kein neues beseelendes Moment

Digitized by Google

dazwischen getreten wäre. Was dieses letztere sein sollte und ob dafür noch in dieser Gesellschaft ein geeigneter Platz existierte, werden wir im Anfang der nächsten (V.) Periode sehen; hier steht es aber fest, dass dasselbe nur nicht aus der Philosophie hervorgehen konnte. Ich habe ja wiederholt erwähnt, dass es, damit eine Gesellschaft durch eine neue Lebensauffassung reformiert werde, nötig ist, dass diese Gesellschaft das Vertrauen zu sich selbst vollkommen verliere. Dies ist aber hier bei den Griechen noch nicht der Fall; es wird nur noch vorbereitet. Der Zeitpunkt, zu dem wir gelangt sind, d. i. die letzte Jahresfrist der vorliegenden Periode, ist vielmehr derjenigen ähnlich, der wir schon am Ende der dritten Periode begegnet waren; der Unterschied liegt nur darin, dass wir es dort mit einem verkommenen Glückskinde zu thun gehabt hatten, während dieses hier infolge der Armut und Nervosität als ein mürrisches Geschöpf sich erweist. So kommt es dann vor, dass uns hier nicht eine praktische Tendenz, das verlorene Glück wenigstens individuell zu erreichen, wohl aber ein Verhalten entgegentritt, welches sich darin kundgibt, dass man versucht, in erster Linie den unmittelbaren Bedürfnissen zu genügen. Es ist kein Wunder, wenn wir den kynischen Sittenprediger Diogenes alltäglich mit dem Wanderstabe an der Hand nicht nur in Athen, sondern selbst auch im reichen Korinth treffen. Aber dass unter solchen Verhältnissen der Hedonismus, den ein Aristippus gestiftet hatte, ausgestorben sein konnte, ist auch begreiflich, und wir werden noch sehen, wo er sich zur Geltung bringen konnte.

Aber das waren Lebensauffassungen, welche nur für entsprechende gesellschaftliche Klassen das Wort reden konnten; wir wissen denn auch, dass, so wenig man noch völlig im Zweifel untergegangen war, so wenig auch nur eine neue Lebensauffassung als Reformatorin allgemeine Verbreitung finden konnte. Dies sah nicht nur ein Isokrates deutlich ein, der im Gegensatz zu Platon meinte, dass, wenn es sich um eine durch Belehrung der jüngeren Generation herbeizuführende Reformation handeln sollte, man vielmehr einen Mittelweg zwischen Philosophie und Politik einzuschlagen hatte, sondern auch Platon dachte im hohen Alter männlicher und verstand, dass mit dem Idealstaate und seinem Reformplane nichts anzufangen war. Er liess seine frühere Lebensauffassung thatsächlich bei Seite; er sah ein, dass keiner Lust hatte, sich mit dem anundfürsich seienden Gute schmeicheln zu lassen. Gewiss, es liegt ihm immer noch am Herzen, den grossen

Digitized by Google

wirtschaftlichen Unterschied aufgehoben zu sehen, aber er begreift es nunmehr, dass die Hauptsache in einem Staate ist, dass die Regierenden gerecht sind und die Gesetze herrschen. Durch die Herrschaft der Gesetze könnte man vielleicht dem bestehenden Zustande zu Hülfe eilen. Platon glaubt zugleich, durch die Religion manches zu verbessern, und verfällt selber in eine religiöse Mystik[1]).

Somit ist es klar, dass vor den Thoren Griechenlands eine grosse Krisis bevorsteht. Wir befinden uns gleichsam in einem zweiten sophistischen Zeitalter; das ist aber nicht das sophistische Zeitalter bloss Athens und der Staaten mit atheniensischer Kultur, sondern von ganz Griechenland. Einerseits ist eine Wiedererneuerung der Gesellschaft unmöglich; denn es ist noch nicht die Zeit dazu, und wo es der Fall zu sein scheint, z. B. in Grossgriechenland, wo die Pythagoraeer die Herrschaft in die Hände nehmen, ist dies thatsächlich nichts mehr als eben nur Schein. Tarent ist in dieser Zeit das wahre Beispiel eines in Üppigkeit verkommenen Volks, und die Pythagoraeer vermögen hier nichts als bloss das, dass sie die Staatsgewalt führen; von einer Reform der Lebensauffassung und Lebensführung der Tarentiner kann überhaupt nicht die Rede sein. Andererseits aber gibt sich der innere Missstand der Staaten in ihrem äusseren Verhalten kund. Unerprobt ist keine Macht geblieben, soweit sie aus griechischem Schosse hervorgehen konnte: Sparta, Athen und schliesslich einmal auch Theben haben schon in Griechenland das Wort geführt. Führte nun die demokratische Sophistik des Lebens zum Siege der Aristokratie und sodann zu jenen in der That verhängnisvollen inneren Wirren im ganzen Griechenland, so fragt es sich nunmehr, wohin die allgemeine Sophistik des Lebens von ganz Griechenland und die am Ende dieser Periode aufgetretene Verzichtleistung auf das irdische Dasein führen.

Die Griechen waren in Folge des inneren Kampfes, der sie ganz in Anspruch nahm, in der That kurzsichtig geworden. Somit war ihnen auch die Antwort auf jene Frage unbekannt; bekannt war sie aber doch nur einem, der sie von der Ferne klingen hörte: dieser eine war Demosthenes, und die Antwortgeber waren die Makedoner.

[1]) Vgl. die Gesetze Platons ganz.

Digitized by Google

Fünfte Periode.

Der Untergang des Griechentums.

(Das Zeitalter der grossen Weltereignisse; von der makedonischen Herrschaft über Griechenland und die damalige Welt bis auf die Erscheinung des Christentums.)

Allgemeine Charakteristik dieses Zeitalters.

Was ein Staat verlangt, um bestehen zu können, kann hier nicht kurz erörtert werden, aber soviel steht doch schon von vornherein fest, dass die Zwietracht der Bürger notwendig den Nachbarstaaten die Thore öffnet. Oder meint man, dass etwas ganz anderes den Athenischen Staat den Spartanern ausgeliefert hat, als jene Sophistik des Lebens, d. h. jene allgemeine Aufklärung des Geistes, welche infolge des nach dem Wohlstande eingetretenen wirtschaftlichen Missstandes notwendig den Zwiespalt unter den Bürgern stiftete? Wenn die materielle Not die athenischen Bürger dahin trieb, den Kampf gegen die Wohlhabenden zu führen, so war damit noch gar nicht gesagt, dass dieser Kampf an sich notwendig den Staat d. h. diese bestimmte Gemeinschaft einer anderen in die Hände werfe. Vielmehr haben wir schon gesehen, wie jener Kampf die schönste Blüte getragen hatte, als er mit Hülfe des Zuflusses von Reichtum durch die Perserkriege für den schlichten Bürger günstig endete. Das auflösende Prinzip war, wie wir schon bereits wissen, die Korruption durch den Wohlstand, und was speziell den Athenischen Staat anbetrifft, die Verwöhnung durch einen Wohlstand, der nicht beständig dem Bürger angehörte. Dies war es, was die Lakedämonier nach Athen führte, wie denn auch ganz der nämliche Zustand es bewirkte, dass aus dem Innern der römischen Demokratie die Monarchie herauswuchs: das verkommene Glückskind versuchte sich mit allen Mitteln zu befriedigen, was es nur dadurch fortsetzte und zu Stande brachte, dass es sich von den herkömmlichen Meinungen und Vorurteilen emanzipierte. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass die

Digitized by Google

allgemeine Aufklärung für die Verfassungsform sehr gefährlich ist: denn, wie sie thatsächlich keine Monarchie und Aristokratie duldet, so bereitet sie wiederum im Grunde nur für die Monarchie den Boden.

Dieser Satz mag an sich sehr auffallend erscheinen, doch wird er nicht nur durch die Geschichte von Hellas und Rom, sondern auch durch diejenige der germanisch-romanischen Staaten bezeugt. Indessen ist es nicht die Aufklärung selbst, welche das staatsvernichtende Prinzip bildet. Dieses letztere ist vielmehr die Niedergeschlagenheit des Bürgers, welche ihn von der Aussenwelt zu der inneren führt. Als Konstantinopel von der Schar der noch kaum ins Leben gerufenen und ganz frischen und begeisterten Barbaren erobert wurde, zeigte sich, dass diese christliche Residenzstadt mehr Kirchen und Klöster als Häuser, mehr Mönche und Priester als eigentliche Bürger besass. Mag dieser Zustand als eine Warnung für alle Staaten gelten, welche ihre Freiheit nicht auf das Spiel setzen möchten, so giebt er sonst doch ganz deutlich an, um was es sich eigentlich handelt. Es ist einmal so: man kann nicht die Rolle des Bürgers von zwei Staaten spielen, und es liegt schon auf der Hand, dass, wer seinen Frieden nicht hier auf Erden finden zu können glaubt, nur ein ganz gleichgültiger Zuschauer der Weltereignisse sein kann, sonst nichts.

Der innere Kampf in Athen konnte nicht aufhören, solange noch seine Ursachen vorhanden waren; er war ein wirtschaftlicher Kampf und es war nur möglich, dass der Hungrige entweder zu essen bekomme oder darauf mit den Worten verzichte, dass man nicht bloss von Brot, sondern auch — von dem Worte Gottes leben könne. Wir haben gesehen, dass dieses letztere thatsächlich der Zufluchtsort der leidenden Athener, ja überhaupt der Griechen gewesen ist: es blieben ja alle seine Bemühungen, eine kommunistische Gesellschaft zu errichten, von der er die einzige Lösung der Lebensfrage hoffte, erfolglos; und was den Wohlhabenden anbetrifft, so hatte er auch bekanntlich nach und nach erkannt, dass er, indem er mit seinem Reichtume nicht sicher war, denselben zwar, solange er noch ihm angehörte, geniessen konnte, dass er aber nicht viel Wert auf ihn legen sollte. Wir haben gesehen, wie in der That alle Lebensauffassungen dieses Zeitalters auf diese Geringschätzung hinausführten.

Aber wer dieser Welt nun einmal so gleichgültig gegenüber zu stehen angefangen hatte, der konnte es nicht versäumen, die

Digitized by Google

Makedonische Herrschaft zu begrüssen. Denn war auch ein jeder Funken von ächt griechischer Gesinnung noch nicht ausgelöscht und bewirkte Demosthenes das Zustandekommen eines Widerstandes gegen den Fremden, den Barbaren, so zeigten doch die Thatsachen selber ganz deutlich, wie wenig man damals in Griechenland dazu Lust hatte; bei einem jeden wirkte schliesslich ein eigentümliches Etwas als Abneigung gegen diesen Widerstand; wenn es nicht die Ermattung allein war, was bei allen zur Sprache kam, so konnte auch die Rache und der Parteigeist dazu wirken.

Aber die makedonische Herrschaft war in der That griechisch, und die lebendige Frische des neu auf die Weltbühne auftretenden Volkes hauchte dem verzweiflungsvollen Griechen ein neues Leben ein. Gewiss, es genügte keine zauberische Kraft, ihn auf jugendliche Füsse zu stellen; aber es bestand jenes neue Leben wenigstens darin, dass, wie früher aus dem Kontraste des Ionien mit Sparta, sodann des vergehenden Athens mit seinem Zeitalter des Glanzes, so auch jetzt aus dem Kontraste der makedonischen Lebendigkeit mit den inneren Verhältnissen Athens und von ganz Griechenland wenigstens die Sehnsucht hervorgeht, sich klar zu werden, wie es möglich sei, dass eine derartige Kluft zwischen den Makedonern und den Griechen existiert. Diese Kluft erinnerte ja jetzt auch an die vergangene Grösse, welche gewiss immer noch von den Rednern sehr poetisch und phantasiereich vorgetragen wurde, aber in der That, wie es die Vorgänge selber bewiesen, von keinem einzigen (oder vielleicht nur von Demosthenes) gefühlt wurde.

Nicht wie Pythagoras, der einfach versucht hatte, mit der Lebensweise des blühenden Volkes dem Heimatlande zu helfen, sondern wie die reife athenische Generation, also wie Sokrates, so versucht auch jetzt eine nüchterne Generation und zwar im Namen derselben Aristoteles, ein Mann, der sogar dem makedonischen Hofe angehörte, sich klar zu werden, wer Recht haben kann mit seiner Lebensauffassung, ob nämlich das vergangene Griechentum und das jetzige Makedonien oder das jetzige Griechentum. Wie von dem Momente an, wo das Griechentum auf das Bewusstsein seines Abfalls gekommen war und die makedonische Herrschaft ihm das Leben eingehaucht hatte, eine merkwürdige Lebens-Erscheinung aufgetreten war, nämlich die Erscheinung, dass sich das Griechentum die Krankheit, welche es zu seinem Grabe führte, zum zweiten Male zuzuziehen schien; wie nämlich das Licht, das löscht, auf einmal seine Kräfte sammelt und die

Digitized by Google

letzten Phasen seines Brennprozesses zum zweiten Male und viel mehr intensiv wiederholt, so geschah es auch mit dem Griechentume: Aristoteles ist somit auch nicht bloss die parallele Erscheinung des Sokrates, sondern auch die viel intensivere und grössere. Aristoteles ist in der That der erste Mann, der durch die Zeitverhältnisse veranlasst, es sich vornimmt, die Lebensfrage objektiv zu lösen.

Aber schon die Bedingungen, unter denen eine derartige Lebensauffassung zustande zu kommen hatte, widersprachen jener angeblichen Objektivität, und so wenig Sokrates voraussetzungs- und vorurteilslos ins Feld gezogen war, so wenig konnte es auch bei Aristoteles der Fall sein: er hat im Grunde nur die hierarchische Menschenordnung des makedonischen Staates interpretiert; er hat, indem er die Zweckerfüllung des Niederen an dem Höheren predigte, einer grossen Masse des griechischen Volkes, das um Gleichstellung mit den Glücklichen des Tages kämpfte, einen Schlag auf den Mund geben wollen — das war, was er im ganzen als eine objektive Lebensauffassung hinstellen wollte, nach welcher man sich zu richten hatte, wobei hier nicht in Betracht kommt, ob diese Momente thatsächlich objektiv waren.

Er soll sich jedoch glücklich preisen, dass er sich durch eine Flucht aus Athen das Leben gerettet hat und nicht wie Sokrates das Opfer seiner frechen Zumutung (wie die Athener nur meinen konnten) geworden ist. Denn was beide sagten, kam dem athenischen Volke als eine willkürliche Zumutung und nichts mehr: ihre Lebensauffassung richtete sich geradezu gegen alle Sehnsucht des schlichten, immer noch kampflustigen und immer noch für das irdische Dasein sorgenden Bürgers, und dass sie Zumutung war, merkte er damals nach der Widerherstellung der Demokratie und jetzt nach der Erschütterung der makedonischen Herrschaft nach dem Tode des grossen Feldherrn Alexander.

Aber alles war umsonst; es griff einerseits die Armut um sich, andererseits demütigte der erfolglose Kampf um Verbesserung der materiellen Existenz die Gemüter. Der Reiche konnte noch gewiss solange das Leben geniessen, solange er die Mittel dazu besass; aber nicht nur suchte der Arme schon durch jene Niederlage des Gemüts anderswo seine Befriedigung, sondern auch der Reiche war genötigt, darauf bedacht zu sein, dass er sich morgen in der Lage des anderen befinden könnte. Es war schon zum Bewusstsein gekommen, dass alles Irdische vergänglich sei, dass

Digitized by Google

das ersehnte Glück unmöglich in den Gütern dieses Lebens bestehen kann. Aber wie sollte sich nun der Kranke trösten?

So beunruhigt war das Gemüt. Wenn man anfangs noch einen gewissen Wert auf die Lebensgüter legte, so hatte dies mit der Zeit angefangen zu verschwinden; es waren ja auch diese Lebensgüter nicht mehr da; das Aristotelische Ungleichheits-Lebensprinzip fällt weg; auch der Wert, den er den Lebensgütern zugeschrieben hatte, wurde ausgelacht. Und ganz gewiss, solange der Epikureismus dem Wohlhabenden aus der Seele sprach, trug auch die Lebensauffassung desselben einen ganz irdischen Charakter; aber wie wenig es nunmehr auf den Genuss etc. ankam, zeigte schon der Kern dieses Lebensbildes, welches die Gemütsruhe ganz hell gefärbt in den Vordergrund stellte.

Wer Mensch war, dem war es auch nicht schwer zu finden, dass bei aller Gemütsruhe von dem Leben immer noch etwas fehlte. Was für eine Bedeutung kann die Gemütsruhe für den Leidenden haben? — Wo war nämlich dasjenige, was dieses Gemüt gegen ein jedes Unglück des Lebens unerschütterlich machen konnte? Das Kind, wenn ihm ein süsser Bissen weggenommen wird, lässt sich nicht bloss mit dem Gedanken beruhigen, dass er bitter war; es muss in seinen Ohren die Verheissung eines besseren Bissen ertönen. Wenn nun innerhalb jenes gesellschaftlichen Wirrwarrs in Griechenland die sogenannte stoische Lebensauffassung auftaucht, welche die Gemütsunerschütterlichkeit auf eine Möglichkeit zurückführt und den Tugendhaften ein Aufgehen in Gott verheisst, so zeigt dies doch deutlich genug, wie kontinuierlich und höchst einheitlich die Weltgesetze sind, welche nicht bloss das Individuum, sondern auch eine jede Gemeinschaft und ein jedes Volk beherrschen.

Aber es war eben, wie anfangs gesagt, auch ein Naturgesetz, dass man nicht zwei Herren dienen könne, welche entgegengesetzte Anforderungen stellen. Eine jede Lebensverfassung dieses Zeitalters, mag sie epikureische oder stoische sein, war im Grunde einheitlich: der Grieche hatte die Waffen niedergelegt; denn es führt auf das Gleiche hinaus, ob man sich in die politischen Angelegenheiten gar nicht mischt (λάθε βιώσας) oder ob man die Welt als Ganzes, nicht einen begrenzten Teil derselben, als die eigentliche Heimat angiebt. Gewiss es gab immer noch auch eine Partei, welche überhaupt bestritt, dass eine derartige Auffassung des Lebens etwas Wahres enthalten kann; aber eben

Digitized by Google

indem sie diese angebliche Zerstörung dadurch herbeizuführen glaubte, dass sie geradezu die Möglichkeit der Erkenntnis angriff, so war sie in der That nur eine neue Form der Sophistik des Lebens, und diese arbeitete wiederum ihrerseits unbewusst geradezu dem Zustande in die Hände, dem auch jene Niederlegung der Waffen entsprach. Dreimal taucht diese Sophistik im griechischen Leben auf: während des peloponnesischen Krieges, während der inneren Wirren in ganz Griechenland vor und mit dem Anfange der Makedonischen Herrschaft, und endlich jetzt; und dreimal darauf folgt die nämliche Erscheinung, jedoch so, dass die erste die Demokratie den Aristokraten des eigenen Landes überliefert, die zweite, mit einer gewissen Verzweiflung und Lebensentsagung beigemischt, führt ein Volk nach Griechenland, das immer noch als griechisches Volk angesehen werden konnte; aber die dritte?— wie sie in der That nicht eine einfache Aufklärung, sondern vielmehr Verzichtleistung auf das irdische Leben war, so verursachte sie auch die Unterjochung des Griechentums von einem ganz fremden Volke. Dieses Volk war das römische. Aber auch mit diesem Volke stand es in diesem Zeitalter um kein Haar besser als mit den Griechen. Dass sie mit einander bekannt wurden, das stellte gleichsam ein lächerliches Ende für eine anfänglich sehr ernste Tragödie; es war so, als ob die Helden, welche das Elend in seiner Ganzheit ganz von einander getrennt gespielt hatten, sich schliesslich die Hände reichen, um gemeinschaftlich dem Tode entgegenzugehen. Aus dem Griechen und Römer wurde langsam ein Christ [1]).

[1]) Ob das Christentum imstande war, die Menschheit für die Dauer zu beherrschen und ihr ihren Lebensweg vorzuschreiben, und ferner ob es ein staatsauflösendes oder staatserrichtendes Prinzip ist, diese Frage werde ich in der Einleitung der nächsten Abteilung dieses Werkes behandeln. Ich bemerke hier jedoch nur kurz, dass jene Beherrschung der Entwicklung widerspricht und dass ferner das griechisch-byzantinische Reich seine tieferen Wurzeln hat und thatsächlich nicht durch das Christentum ins Leben gerufen wurde.

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Das Zeitalter der makedonisch-monarchischen Oberherrschaft über das allgemeine Griechentum.

Erstes Kapitel.

Das Zeitalter Philipps und Alexanders.

Es war nichts mehr mit einem Lande anzufangen, welches durch die Verschlimmerung seiner wirtschaftlichen Lage und durch die inneren Wirren infolge einer Nervosität geradezu in sich zusammenbrach. Das Vaterland ist lieb, aber lieber ist die Existenz: so denken die modernen Völker und so dachte auch der degenerierte Sohn des Marathonomachen. Er hatte ja in Verzweiflung allmählich mit der Lebensweise auch seine Auffassung von dem Leben geändert: die Untriebe, aus welchen Platon heranwuchs, waren thatsächlich nicht griechisch, ja Platon selber wäre in einer olympischen Versammlung der Helden der Perserkriege für einen degenerierten Abkömmling einer barbarischen Rasse gehalten, angespuckt und aus den Festlichkeiten gejagt worden; er hatte die Tugend nicht vollständig und das menschliche Leben eben gar nicht im griechischen Sinne verstehen können; er gab als ein eigentliches Leben das seelische Jenseitige an und bezog die Tugend ganz auf die Vorbereitung für das Jenseits. Das Griechentum lag im Sterbebette.

Es konnte auch nicht anders sein. Ein solches Volk konnte unmöglich mehr des Vaterlandes gedenken; der Notstand hatte es gezwungen, schliesslich nicht nur sich selbst zu verkaufen, nämlich nicht nur sich selbst auf Gefahr der Existenz in den Dienst eines Fremden zu stellen, sondern auch die Thore des Vaterlandes aufzumachen und eine fremde Amme heimzuführen. Was Vaterlandsverrat heisst, machte die Väter zittern; es war aber nunmehr umgekehrt den Söhnen bange, von Vaterlandsliebe zu hören; so hatten sich die Verhältnisse verändert. Es ist kein Wunder, wenn ein Mann, eben jene fremde Amme, nicht nach der Festig-

Digitized by Google

keit der Stadtmauer gegen kriegerische Angriffe, sondern nach dem Widerstande fragt, den dieselben vielleicht gegen seine mütterliche Fürsorge für den leidenden Sohn der betreffenden Stadt leisten könnten [1]).

Jedoch, es sei das Schicksal gelobt! Jene Amme war nicht das persische Volk, das etwa diese Gelegenheit ausnützen wollte; sonst kann es auch in Frage stehen, ob der Grieche jetzt so degeneriert war, um sich bei einer derartigen Möglichkeit selbst den Persern bereit zur Verfügung zu stellen. Es war nicht ein Athener, nicht ein Spartaner oder ein Thebaner oder sonst einer aus dem inneren Schosse Griechenlands, es war aber immerhin ein Grieche, der in die erwähnten Städte hineinzuschlupfen suchte. Wenn man ihn nicht einen Griechen nennen wollte, so war er selber daran Schuld; er hatte die frühzeitige Reife der eigentlich sogenannten Hellenen nicht mitmachen können. Aber zum Glück!

Die unbenutzten griechischen Kräfte kamen jetzt erst zur Anwendung. Makedonien wollte nur als die Führerin des allgemeinen Griechentums — jetzt, wo es innerlich reif geworden, aber das übrige Griechentum trostlos krank im Bette lag — ein jedes Herz ermutigen und Rache an den Barbaren nehmen, dass sie einst so frevelhaft den heiligen Boden Griechenlands betreten hatten.

Dem sterbenden Griechen war nun wiederum aus der Seele gesprochen. Es ist die Erbfeindschaft des Griechentums gegen das Barbarentum, welche, wieder erweckt, dem Sterbenden den Puls wiederum lebendig schlagen liess. Der Name des Persers war selbst in der günstigsten Zeit ekelerregend und den inneren Zorn entzündend. Es war so, als ob das Griechentum sich wiederum mit seinen olympischen Göttern versöhnte und als ob sie ihm einen Philippos und einen Alexander schickten.

Das war ein neuer Schwung im griechischen Leben; was man sich im eigentlichen Griechenland auch gegen diese neuen Helden vornahm, wurde nur von der ursprünglichen griechischen Eitelkeit verursacht; es handelte sich bloss um einen Namen des Oberbefehlshabers. Deshalb war aber auch dieser ganze Schwung nur äusserlich; die inneren Verhältnisse aller griechischen Staaten, mögen sie gesellschaftlich-wirtschaftliche oder auch direkt staatliche Verhältnisse sein, blieben ganz dieselben wie früher, wie wir sie

[1]) Vgl. bei Diodor, XVI, 54, 15 f.: *Φίλιππον βουλόμενον ἑλεῖν τινα πόλιν ὀχυρότητι διαφέρουσαν, εἰπόντος τινὸς αὐτῷ τῶν ἐγχωρίων ἀνάλωτον αὐτὴν ἐκ βίας ὑπάρχειν, ἐπερωτῆσαι εἰ οὐδ' ὁ χρυσὸς τὸ τεῖχος ὑπερβῆναι δυνατός ἐστιν.*

Digitized by Google

nämlich am Ende des vergangenen Zeitalters kennen gelernt haben. Gewiss beschäftigte sich ein grosser Teil der Bevölkerung jetzt mit Alexander in Asien; aber jene Eitelkeitskämpfe zwischen eigentlichen Griechen und Makedoniern um den Stand des Oberbefehlshabers waren keine günstigen Ereignisse und führten notwendig schlimmere wirtschaftliche Zustände herbei, als die, welche früher bestanden. Athen konnte in der Zeit all dieser inneren Wirren nur 1200 Reiche aufzeigen, welche überhaupt bürgerlich thätig sein konnten[1]), und die reichsten von diesen waren nur dreihundert[2]).

Daraus ist nun ersichtlich, dass, wenn Philippos und sodann Alexandros sowohl von den Athenern als auch überhaupt von allen Griechen als die Führer des ganzen Griechentums anerkannt werden, diese Anerkennung in der That nur äusserlich gewesen ist; sie betraf den Zug nach Persien, und die inneren Verhältnisse blieben immer noch ganz dieselben.

Hier trat nun aber ein grosser Unterschied zwischen zwei verschiedenen positiven Zuständen ins Bewusstsein: wer Augen zu sehen hatte, der sah schon deutlich, dass Makedonien mit Athen nicht zu vergleichen war; dort arbeitete sich ein Volk empor, welches die Griechen selbst zwang, seine Hoheit anzuerkennen, und nun war es jedenfalls bestimmt, die ganze Welt zu beherrschen; hier in Griechenland lag ein Volk im Sterbebette, welches im Gegenteil an der eigenen Vernichtung arbeitete. In Makedonien hatte man sich unter eine Führung gestellt, in Griechenland bildete jede Einzelstadt einen Staat für sich und stand im städtischen Kampfe gegen alle anderen; ausserdem zerschlugen sich auch die Bürger innerhalb eines und desselben Staates.

Was der bessere Zustand war, ob nämlich jener der Makedonier oder dieser letztere der Griechen und insbesondere Athens, konnte von vornherein kein Grieche wissen. Gewiss sprachen die Folgen dieses Zustandes schon das entscheidende Wort: der Grieche konnte in diesem Falle nur neidisch den Makedonier anblicken; aber er war zugleich auch die verkörperte Freiheit im absoluten Sinne des Wortes, und wie denn er sich unmöglich dem Willen eines einzigen unterordnen konnte, so war es ihm auch unmöglich, jenen inneren Kampf zu vermeiden.

---

[1]) Vgl. Harpocr. u. *χίλιοι διακόσιοι* 305: *οἱ πλουσιώτατοι Ἀθηναίων χίλιοι καὶ διακόσιοι ἦσαν, οἳ καὶ ἐλειτούργουν.*

[2]) Dim. I, 42: *εἰσί τινες ἐν τῷ δικαστηρίῳ τῶν ἐν τοῖς τριακοσίοις γεγενημένων* etc. (vgl. Hermann, I, 752 ff.)

Digitized by Google

Es war also von vornherein ausgeschlossen, dass der Grieche monarchisch denke. Dies bildet gleichsam eine parallele Erscheinung der Zustände im Anfang des Zeitalters, in welchem das Griechentum schon deutlich angefangen hatte, von dem Höhepunkt seiner Glanzperiode herabzustürzen. Die Verhältnisse der damaligen Gesellschaft machten der jüngeren Generation, welche den Glanz der Alten nicht gesehen hatte, das Verständnis unmöglich, wie man anders leben konnte, als man jetzt lebte. Aber diejenigen Athener, welche die alte Generation innerhalb der neuen repräsentierten, sahen deutlich den unheimlichen Widerspruch zwischen den früheren und jetzigen Verhältnissen. Verdammte nun der Konservative die Lebensführung des jungen Atheners, worin er sich nicht einleben konnte, so war es doch auch einem vorbehalten, anstatt kurzweg zu verdammen oder lobzupreisen, vielmehr sich erst klar werden zu wollen, wer eigentlich Recht hatte, ob nämlich die frühere Generation mit ihrer Lebensauffassung oder die jüngere.

Ganz ähnlich verhielt es sich auch jetzt mit dem neuen Zustande, nur dass hier nicht der Kontrast zweier Generationen, sondern derjenige von zwei gleichzeitigen Erscheinungen zu einander hervortritt. Der Grieche als solcher konnte gewiss nicht einsehen, wie man als Makedonier überhaupt existieren konnte. Aber es konnte doch wohl einer sich darüber klar werden wollen, welche Partei, ob nämlich die der Griechen oder der Makedonier, Recht hatte. Es handelte sich also nicht darum, dem inneren Gefühle die Befugnis anzuerkennen, den richterlichen Spruch zu fällen, sondern vielmehr darum, aus dem Begriffe des Lebens selbst die Art und Weise der Lebensführung, die Lebensauffassung zu demonstrieren und nur auf Grund desselben dem Makedonier oder dem Athener das Recht zuzuerkennen.

Wer dieser objektive Forscher und Richter sein kann, ist nicht schwer zu finden; die oben besprochene Analogie dieses neuen Zustandes mit einem früheren hilft dazu: wie der Denker Sokrates ein Mann zweier Generationen war, so ist auch seine parallele Erscheinung Aristoteles der Mann zweier Zustände: er lebt sowohl in Makedonien als auch in Athen, er ist gleichsam ein Athener, der in Makedonien verweilt.

Aber eben je ernster die Krisis ist, welche die neuen Verhältnisse betraf, je verwickelter die Zustände sind, in denen sich das Griechentum befand, desto nüchterner ist auch Aristoteles als Sokrates; es ist ganz gewiss dasselbe Griechentum, welches

Digitized by Google

mit einem Schwunge in die erste Phase seiner Krankheit versetzt wird, aber eben deshalb treten auch alle ihre Erscheinungen nunmehr doppelt stärker auf, und Aristoteles ist notwendig nicht mehr etwa der Versuch zur Wissenschaftlichkeit, oder gar nur der Anfang derselben, sondern diese selbst. Die Nüchternheit des Denkens ist von der grösseren oder kleineren Wichtigkeit der Lebenszustände abhängig.

Aristoteles ist der erste und zugleich auch vollendete wissenschaftliche Mann, und dies gilt nicht bloss von der Aufgabe, welche hier unmittelbar in Betracht kommt, sondern auch notwendig von der ganzen geistigen Thätigkdit des Mannes. Es handelte sich um eine Lebensauffassung; es zwang ihn aber schon die Art und Weise, wie er diese Frage zu beantworten hatte, dass er sich erst über die Natur seiner Aufgabe klar werde. Er ist der erste, der thatsächlich im ganz modernen Sinne wissenschaftlich die früheren Philosophen berücksichtigt, um zu finden, wie diese sich diese Frage gedacht hatten. Und hierin zeigt sich die Klarheit seines Kopfes, dass er einsieht, wie diese ganze Reihe der aufgestellten Lebensauffassungen mit dem, was die Philosophen überhaupt zu ihrer Rechtfertigung vorführten, notwendig Probleme berührt hatte, welche einerseits das Objekt auch eigener Forschung werden konnten, andererseits aber auch gar nicht zur Philosophie gehörten. Aristoteles wurde somit zum Begründer und zum ersten systematischen[1]) Bearbeiter der sogenannten Einzelwissenschaften. Das Problem, worauf es ankommt, ist die Bestimmung der Lebensaufgabe; diese bezeichnet Aristoteles zum ersten Mal als praktische Philosophie, weil es sich um das Thun (πρᾶξις) handelt, und er nennt sie auch „Ethik" — weil es sich darin um das Handeln nach der Sitte (ἔθος) handeln sollte[2]), — allerdings aber eine Bezeichnung, welche später so grosses Unglück gestiftet hat. Das nächste ist der Versuch aller Philosophen, die aufgestellte Lebensauffassung dadurch zu rechtfertigen, dass man sie zum Weltgesetz erhebt, d. i. dass man sie als einen Teil der bestehenden Ordnung im Weltall angiebt. Diese Aufgabe war jedoch doppelseitig: wir haben gesehen, hier kam einmal ein Weltbild in Betracht, und zweitens ein Endversuch, auch dieses Bild gegen die gewöhnliche Vorstellung in Schutz zu nehmen; das erstere war eine Art von Physik überhaupt, das zweite war eine Erkenntnistheorie. Aber Aristoteles sieht ein, wie in

[1]) Sonst vgl. m. oben S. 127 f.

[2]) Vgl. eine Grundlegung etc. Die Sittlichkeit etc. S. 10 Anm. 1.

Digitized by Google

dem ersteren eine vielseitige Aufgabe enthalten ist: sie enthielt eine Physik im eigentlichen Sinne des Wortes, ferner eine Astronomie und schliesslich eine Mathematik; dass auch die eine Physik wiederum aus besonderen Teilen besteht, so aus der Zoologie, Botanik etc., und die erstere wiederum aus Anthropologie etc., und diese auch aus Psychologie etc., verstand sich für den Philosophen von selbst; diese Ordnung konnte auch seine Aufgabe erleichtern. Den Schlussstein legte die Erkenntnistheorie, welche in den Händen des Philosophen zu einer vollständigen Logik und Erkenntnistheorie im modernen Sinne wird, wie wir bald sehen werden. Was von menschlicher Thätigkeit übrig geblieben war, das ordnete der Systematiker je nach seinem rein philosophischen Bedürfnisse der einen oder der anderen von den oben erwähnten Wissenschaften unter.[1])

Das war alles, was die bisherigen Philosophen beschäftigte, und das war auch die Ordnung, die Reihenfolge dieser Beschäftigung. Hat aber Aristoteles jeden einzelnen Punkt dieser Beschäftigung insbesondere ins Auge gefasst, um ihn eingehend zu bestimmen, hatte er also aus jedem derselben eine besondere

---

[1]) Es versteht sich nunmehr von selbst, dass man nicht annehmen kann, dass bei Aristoteles eine doppelte Art und Weise der Einteilung der Wissenschaften vorliegt (vgl. Zeller, II, 2. S. 176 ff.). Damit verhält es sich vielmehr so: (Top. I, 14. 105 b., 19) *ἔστι δ' ὡς τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία: αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσίν, αἱ δὲ λογικαὶ . . .* und zu dritt die *θεωρητικὰ προβλήματα*. Die *λογικαὶ προτάσεις* (auch *λογικὰ προβλήματα* genannt) bilden die Grundlage einer jeden Forschung (vgl. Metaph. IV, 3. 1005 b., 2.); sie sind also nicht Philosophie, sondern die Vorbereitung zu derselben. Bei den *ἠθικὰ προβλήματα* handelt es sich um *πρᾶξις* (Eth. I, 1. 1095 a. 5 Metaph. II, 1. 993 b, 19), und hierher gehören alle Wissenschaften, wo es auf das *περὶ τὰς κτήσεις καὶ περὶ τᾶς πράξεις τοῦ πράγματος* ankommt: das ist die *πολιτική*, der die *στρατηγική*, *οἰκονομική*, *ρητορική* untergeordnet sind (Ethik I, 1. 1094 b, 2); das ist auch der Sinn, wenn gesagt wird (Eth. VI, 9. 1141 b, 31): die *πολιτεία* (als Wissenschaft) teilt sich in *οἰκονομία*, *νομοθεσία*, *πολιτική*; die letztere entspricht der obigen *στρατηγική*, die *νομοθεσία* der *ρητορική* (diese wird in Eth. End. I, 8. 1218 b, 23 auch *φρόνησις* genannt). Bei den *θεωρητικὰ προβλήματα* kommt es schliesslich auf das *γνῶναι μόνον* (Eth. End. I, 1. 1214 a 8), auf die *ἀλήθεια* an (Metaph. II, 1. 993 c, 19). Hier begeht nun Aristoteles das Unheil, dass er geneigt ist, bloss diese als Philosophie zu bezeichnen. Wie dem aber auch sei, ist diese *φιλοσοφία θεωρητική* dreigliedrig: *μαθηματική*, *φυσική*, *θεολογική* (Metaph. VI, 1. 1026 a, 13); diese aber je nach ihrem Gegenstande (Metaph. IV, 1. 1064 b, 5) teilt Aristoteles wiederum in *φιλοσοφία πρώτη* (*θεολογική*) und *φιλοσοφία δευτέρα* (vgl. Metaph. VI, 1. 1026 a, 13. VII, 11. 1037 a, 14. etc. etc.). Vgl. weiteres im Text.

Digitized by Google

Wissenschaft gemacht, so war gleichfalls auch geschehen, was geschehen sollte. Aristoteles wird sich bewusst, dass dasjenige, welches die Philosophen als den Schlusstein ihrer Betrachtungen angegeben haben, eigentlich die Grundlage des Problems bildet: die Logik und Erkenntnistheorie giebt darüber Rechenschaft, warum und in welchem Masse die Vernunftthätigkeit, welche die aufgestellte Lebensauffassung durch ein Weltbild rechtfertigte, Recht hat. Sie bildet somit das Werkzeug der Untersuchungen: zu der Lebensauffassung gehört sie also nicht, sie bildet aber die Vorbedingung zu derselben; die Logik ist keine Philosophie, sondern sie enthält nur die Methodik zur Lösung des philosophischen, d. i. Lebensproblems.

Ein ähnliches Schicksal traf nun auch das gesamte Weltbild, welches die früheren Philosophen jedesmal entwarfen. Hier kam es für die Rechtfertigung der aufgestellten Lebensauffassung nicht eigentlich auf die Welt als solche, sondern auf den ersten Anfang derselben an, mag dieser Anfang so verstanden werden, wie es möglich, nämlich als Urstoff, als Kraft oder sonstwie. Der Bestimmung dieser Aufgabe folgt ja eben auch die fernere Konstruktion des Weltalls. Hatte nun Aristoteles die Untersuchung der besonderen Teile desselben besonderen Wissenschaften anheim gestellt, so schickt er diesen besonderen Teilen der früheren Physik, d. i. eigentlich der speziell sogenannten Physik die sogenannte Metaphysik voran, welche er auch nach dem besonderen Inhalte, welchen sie durch ihn erhalten hatte, auch als Theologie bezeichnet. Sie ist Metaphysik (*μετὰ τὰ φυσικά*) gleichsam nur insofern, als sie ja den physischen Erscheinungen die Ursachen ausfindig zu machen, also ihrer Darstellung zu folgen scheint. Sie geht ihnen aber nach der Behandlungsweise des Philosophen thatsächlich voran und sie ist im Grunde von der Lebensauffassung des Philosophen abhängig, weil sie eben bemüht ist etwas zu retten, was die Grundlage jener Lebensauffassung bildet. Somit ist diese Aristotelische Metaphysik die Lebensauffassung selbst, die er vertritt, wenn auch die letztere aus der ersteren zu resultieren scheint, und ist also wahrhaftig die erste Philosophie.

Dieser letztere Name hat jedoch nur insofern eine Bedeutung, als Aristoteles, trotz der allseitigen Bestimmung der eigentlichen Aufgabe, immer noch in der herkömmlichen allgemeinen Vorstellung festhält und auch dasjenige Philosophie nennt, was derselben eigentlich nur als Hilfswissenschaft dient.

Digitized by Google

Jedoch kommt es nicht auf Bezeichnungen und Namen an, wenn nur das Wesentliche klar genug an den Tag träte! In dieser Hinsicht lässt aber unser Aristoteles viel zu wünschen übrig, und der grosse Denker ist die unheilvollste Ursache der grössten Verwirrung bei allen denen geworden, welche sich irgendwie mit einer objektiven Betrachtung der Philosophie befassten; dabei mag auch fraglich unerörtert bleiben, ob Aristoteles selber direkt oder nur indirekt die Schuld daran trägt, nämlich ob er selber das Wesen der Philosophie vor ihm verkannt hatte, oder ob vielleicht, weil bei ihm nichts über diese Frage vorhanden ist, die Philosophen nach ihm verleitet wurden, dieselbe zu verkennen. Es liegt übrigens auf der Hand, dass, je grösser das Ansehen eines Denkers in einer Hinsicht ist, desto gefahrvoller seine Fehler sind — man schwört ja gewöhnlich auf ihn. Aristoteles giebt nirgends an, worauf es in der früheren Philosophie ankam: — war er sich vielleicht dessen nicht bewusst? Indem er aber im Gegenteil in der Bearbeitung der Einzelwissenschaften auch dasjenige berücksichtigte, was die Philosophen vor ihm gesagt haben, und indem von vielen derselben keine besondere Lebensauffassung überliefert wird, so verursachte er die verkehrteste Auffassung der Philosophie, zumal als er selber ja auch in dieser Hinsicht ganz schiefe Ausdrücke gebraucht hat.

Wir haben jedoch bisher gesehen, wie die herrschende Auffassung der Philosophie notwendig nur falsch sein kann. Es handelte sich nicht um eine Wissbegierde, nicht um eine Physik, sondern um eine Lebensauffassung, und es kommt auch hinsichtlich des Aristoteles selber nur auf das Problem an. Es handelt sich auch bei ihm thatsächlich nur um eine Lebensauffassung und zwar in dem Sinn, dass er, wie gesagt, gleichsam als ein Schiedsrichter auftritt und sich klar werden will, wer, ob nämlich das makedonische oder speziell griechische Lebensbild zu rechtfertigen sei. Nur um deswillen treibt er Physik (zunächst als Metaphysik verstanden), ohne dass man jedoch dabei in Abrede stellen könnte, dass, wie schon bemerkt, bei Aristoteles auch das wissenschaftliche Interesse notwendig erweckt ist.

Jedoch war es ihm mit dieser Objektivität der Forschung, also auch der Wissenschaftlichkeit[1]) nicht allseitig ernst. So wenig

[1]) Er selber definiert die Wissenschaft auch so; vgl. Ethik VI, 3. 1139 b. 18: *ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστιν ἐντεῦθεν φανερόν .... πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπισταμεθα μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν.*

Digitized by Google

Sokrates in der That ein Schiedsrichter gewesen ist, so wenig war es auch Aristoteles: wie der erstere, so tritt auch der letztere mit einem vorgefassten Urteil auf, welches er bestätigt und durchgeführt sehen möchte. Es konnte ja auch nicht anders erwartet werden. Sein vorgefasstes Urteil ist nun folgendermassen bedingt.

Aristoteles ist ein Grieche, der aber nicht athenisch fühlen konnte, weil er, erstens, nicht in Athen gewachsen war, sondern in Stagira, einer griechischen Kolonie in der thrakischen Landschaft Chalkidike; ausserdem aber, zweitens, war er auch der Sohn eines Arztes Nikomachus am Hofe des makedonischen Königs Amyntas. Gewiss besass seine Heimat vollständig alles, was überhaupt griechisch genannt werden konnte; es konnte aber auch der Umstand nicht ohne jeglichen Einfluss auf das Fühlen und Denken des jungen Aristoteles gedacht werden, dass er mit seinem Vater zusammen in der Nähe des Königs wohnte[1]). Hierzu treten noch als ein negativer Faktor die inneren Zustände des eigentlichen Griechenlands, insbesondere Athens hinzu. Wie diese Zustände sich gestaltet hatten, haben wir schon gesehen, und Aristoteles befindet sich seit seinem 18. Lebensjahre in Athen unter der Schülerschaft des Platon 20 Jahre lang. Gewiss konnte auch die Lebensauffassung des Lehrers nicht ohne jegliche Einwirkung auf den Schüler bleiben, aber so wenig Platon selber an jener bis zum Ende seines Lebens festhalten konnte, so wenig konnte sie auch einen Aristoteles befriedigen. Einerseits war er thatsächlich ein Hofmann, andererseits aber waren die Verhältnisse in Athen nicht solcher Natur, dass sie eine gesellschaftlich-staatliche Reformation im Sinne Platons zulassen. Wer Augen hatte, um sehen zu können, der sah schon, um was es sich in Griechenland handelte: denn wenn auch in Athen selber die kommunistische Bewegung keinen Erfolg gehabt hatte, so blühte sie doch als positive Gesellschaft in dieser Zeit in Epidamnos. Das sagte schon genug über den Kern der allgemeinen Bewegung.

Es handelte sich also darum: der Kampf war nicht ein einfacher Existenzkampf; man kämpfte um eine glückliche Existenz. Wie wenig Verständnis Platon dafür hatte, zeigte er selber, indem er angeblich als parteiloser Reformator aufgetreten, von einem

[1]) Diog. berichtet (1) es ausdrücklich: *συνεβίω* (sc. *Νικόμαχος*) *Ἀμύντα τῷ Μακεδόνων βασιλεῖ ἰατρὸς καὶ φίλου χρείᾳ.*

Digitized by Google

Gute an sich gesprochen hatte, um thatsächlich seine aristokratischen Forderungen auf den Herrscherthron zu heben und jenen armen Kämpfer zu ewiger Sklaverei zu verurteilen. Der grosse Denker, der feine Kenner des inneren Kerns aller griechischen Bewegung, Aristoteles, sah schon von vornherein deutlich, dass es nur ein relatives Gut, ein Gut für einen und für etwas gab. Versucht er nun in kritischer Weise darüber klar zu werden, was dieses Gute sei und worin die Glückseligkeit bestehen kann, so ist er doch, wie wir es auch schon bei Sokrates gefunden haben, von vornherein infolge der Verhältnisse, unter denen er gelebt hat und noch lebte, durch den Gedanken bestimmt, dass die allgemeine Bewegung in Griechenland und insbesondere in Athen, wonach nämlich ein jeder gleich glücklich sein will, nicht zu rechtfertigen sei. Anstatt die Ereignisse zu würdigen und ihnen auf den Grund zu gehen, verdammt Aristoteles von Anfang an dieselben, und wenn er auch versucht, ausfindig zu machen, worauf es bei dem Gute und der Glückseligkeit ankommt, so ist er doch überzeugt, dass es geradezu gegen die Naturordnung ist, sich mit einem anderen, besser Situierten auf gleichen Fuss stellen zu wollen.

Hier kann nunmehr die Frage nur danach sein, unter welchen staatlichen Zuständen es einem jeden möglich ist, sein Glück zu erreichen. Diese Frage zu beantworten, war einem Aristoteles, dem makedonischen Hoffreunde und Hoferzieher, nicht schwer. Wie gesagt, er sah schon den thatsächlich bestehenden Unterschied zwischen den Verhältnissen in Athen, ja im ganzen eigentlichen Griechenlande, und denjenigen in Makedonien deutlich. Was aber dem Athener durch ein angeborenes Gefühl das Abscheulichste zu sein schien, das hielt nunmehr Aristoteles, der dieses Gefühl nicht haben konnte, selbstverständlichermassen für das Beste.

Sprang nun Platon aus der Mitte der athenischen Gesellschaft mit der Laterne des anundfürsich seienden Guten in der Hand, um dem bestehenden Bedürfnisse zu genügen, so kommt Aristoteles mit zwei Medikamenten von Makedonien herunter nach Athen, um die aufgeregte Gesellschaft zu beruhigen. Gewiss handelte es sich um das Gute und die Glückseligkeit; aber sowenig man in Athen den Platonischen Phantastereien, ja eigentlich Platons sklavenwirtschaftlicher Lebensreform günstiges Gehör schenken konnte, sowenig war es auch einem Denker, Aristoteles, möglich, mit dem Lehrer Platon einverstanden zu sein, dass man hier bei einer

Digitized by Google

Bestimmung der Lebensthätigkeit eines jeden auf das Gute an sich Acht zu geben habe. Die erste Überzeugung des Aristoteles, nämlich, dass das Gute und die Glückseligkeit nicht ein Absolutes, sondern bei allen einzelnen Menschen oder gar Menschengruppen ein inhaltlich Verschiedenes sei, spricht von vornherein gegen jene Platonische Annahme: Aristoteles kann nicht begreifen, dass es z. B. einem Weber nützen wird, wenn er weiss, was an und für sich gut sei[1]). Der Philosoph ist sogar nicht abgeneigt, dieses letztere ganz und gar in Abrede zu stellen, er ist aber ganz bestimmt der Meinung, dass es, wenn es auch existieren sollte, ganz gewiss nicht dort in Betracht gezogen werden kann, wo es sich um eine Lebensauffassung, nämlich darum handelt, dass einem jeden klar gemacht werde, worin er seine Glückseligkeit zu suchen habe[2]). Dies wird ja das Ende der allgemeinen Wirren der Gesellschaft herbeiführen — Wirren, welche eben dadurch verursacht werden, dass ein jeder nach Glückseligkeit jagt, dabei aber die eigene Glückseligkeit verkennt. Denn so gewiss es ist, dass das Ziel aller menschlicher Thätigkeit die Glückseligkeit ist, so fest steht es doch für Aristoteles auch, dass nicht für alle Menschen dieselbe Glückseligkeit in Betracht kommen kann.

Wie das Glück der Pflanzen, wenn überhaupt davon gesprochen werden kann, nicht dasjenige der Tiere sein kann und wie dasjenige dieser letzteren nicht das der Menschengattung ist, so liegt ebenso auf der Hand, dass auch das Glück aller Menschen nicht

---

[1]) Infolge meiner Auffassung der Aristotelischen Philosophie brauche ich nunmehr kaum gegen herkömmliche Missverständnisse zu polemisieren; Aristoteles sagt ganz seiner Voraussetzung konsequent (Eth. I. 2, 1096 b, 30): *ἄπορον δὲ καὶ τί ὠφεληθήσεται ἰφάντης ἢ τέκτων πρὸς τὴν αὑτοῦ τέχνην εἰδὼς αὐτὸ τἀγαθόν.* Wenn nun Zeller (II, 2. S. 609[3]) hier mit der Bemerkung herantritt: „als ob die Philosophie des Sittlichen (?) dem Handwerk zu dienen bestimmt wäre — was sie freilich auch bei Aristoteles nicht ist (?!), was sie aber eben sein müsste, wenn er das Recht haben sollte, Platon einen Einwurf entgegenzuhalten, den man ebensogut gegen seine eigenen Bestimmungen kehren könnte, denn für sein Handwerk wird der Weber oder der Zimmermann auch aus den aristotelischen Untersuchungen über die Glückseligkeit wohl keine grossen Vorteile ziehen können" — wenn nun Zeller mit solcher Bemerkung herantritt, so kann ich hier nur bedauern, dass er den Kern der aristotelischen Lebensauffassung verkennt, und nun an Stelle jeder Widerlegung auf meine weitere Darstellung hinweisen.

[2]) Eth. I. 2. 1096 b, 30: *εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἕν τι καὶ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτό, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται.* Vgl. auch ebd. II, 2. Anf.

Digitized by Google

eins und dasselbe sein kann. Das ist ein Beweis aus dem Stegreife, den Aristoteles gleichsam zur Rechtfertigung seiner erfahrungsmässig gewonnenen Voraussetzung anführt. Konnte er nun deshalb gewiss nicht billigen, dass man die Glückseligkeit mit der Lust identifiziert, so war doch auch Aristoteles allzu sehr moderner Grieche, als dass er die alten Anschauungen seines Stammes von der Gefahr der Vernichtung rettete und sie wieder herstellen könnte, geschweige denn, dass er als objektiver, nüchterner Forscher seiner Aufgabe genügte. Der unheilsame Riss der gesellschaftlichen Zustände war, wie wir gesehen haben, eben dies, dass man nach und nach angefangen hatte, sich von der unmittelbar gegebenen Existenz auf eine andere zu wenden, in welcher vielleicht das erstrebte Gute, die Glückseligkeit zu finden und zu erreichen wäre. Es hatten ja auch die Pythagoräer geradezu diesem neuen Bedürfnisse zu verdanken, dass sie in diesem Zeitalter nicht nur in Grossgriechenland tonangebend geworden sind, sondern auch sonst im übrigen Griechenland mehr und mehr günstiges Gehör fanden. Gewiss nahm man sonst, wie wir gesehen haben, von einer derartigen doppelten Existenz keine Notiz, wenn es sich darum handelte, das Leben zu fristen; aber es konnte doch für ein Volk in Verzweiflung darauf hingewiesen werden und für den Ermatteten konnte dies in seinen Ohren als ein Trost klingen.

Dies ist thatsächlich der spätere Zustand nicht nur der Griechen, wie wir noch zu sehen haben, sondern auch der ganzen damaligen Welt; das ganze materielle und mithin das ganze geistige Leben steuerte darauf los. Doch war auch der grosse Denker Aristoteles hinsichtlich der Lebensfrage nur ein Kind seiner Zeit; es war ihm schon von vornherein unmöglich, diesem allgemeinen Zuge der Verhältnisse Widerstand zu leisten; man kann geradezu sagen, dass dies auch die nächste Konsequenz seiner Voraussetzung gewesen ist. Wer schon von vornherein überzeugt ist, dass die Glückseligkeit nicht für alle Menschen die gleiche sein kann, der sollte schon alle Konsequenzen dieser Betrachtung der Sache auf sich nehmen, und Aristoteles ist doch sonst thatsächlich ein zu geradliniger Denker, als dass er es vermeiden könnte.

Der Philosoph hatte die Rechtfertigung seiner Meinung von der Verschiedenheit des Inhaltes der Glückseligkeit je nach dem Menschen gewissermassen darin erblickt, dass notwendig auch die Glückseligkeit des Menschentums im allgemeinen anderswo gesucht werden muss, als die der anderen organischen Wesen, so der

Digitized by Google

Pflanzen und Tiere, wenn überhaupt von einer Glückseligkeit derselben gesprochen werden kann. Es handelt sich nämlich jedesmal um das Eigentümliche dessen, wessen Glückseligkeit zu bestimmen ist. Wohin diese Annahme des Aristoteles führt, dass sie nämlich auf das Entgegengesetzte führt, als was Aristoteles von Anfang an gewinnen wollte, werden wir noch finden. Aber für den Augenblick wurde doch festgestellt, dass die Glückseligkeit nicht ein einfacher Genusszustand ist und auch nicht in einer blossen, praktischen Thätigkeit besteht; wie das Denken, die Seele das Eigentümliche im Menschen ist, so muss doch auch seine Glückseligkeit hierin gesucht werden: „das Spezifische im Menschen ist die Thätigkeit der Seele nach Vernunft, oder nicht ohne Vernunft, und diese Bestimmung für die Gattung schreiben wir auch dem Einzelnen zu, nur dass dem Tüchtigen noch seine Überlegenheit in diesem Werke anerkannt wird; so ist denn auch das Eigentümliche des Zitherspielers (als Gattung gedacht), dass er Zither spielen könne, des tüchtigen aber, dass er es gut könne."

Damit hat Aristoteles zweifelsohne dasjenige gewonnen, was er von vornherein zwar wusste, doch aber auch rechtfertigen wollte. Er hat allerdings dabei einen Circulum vitiosum beschrieben, indem er in der That nur aus seiner Voraussetzung durch eine Verallgemeinerung derselben wiederum auf dieselbe zurückgeschlossen habe; aber immerhin hat er seinerseits festgestellt, dass „die Glückseligkeit eine Bethätigung der Seele nach Auszeichnung in einer Eigenschaft (κατ' ἀρετήν s. u.) oder eventuell, wo nämlich mehrere solche vorhanden sind, nach der vollkommensten unter denselben ist," — eine Bestimmung der Glückseligkeit, welche, wenn sie in dieser Form in der athenischen Gesellschaft sich einer Annahme hätte erfreuen können, thatsächlich von grosser Bedeutung gewesen wäre.

Mit diesen Bestimmungen hat aber Aristoteles bereits nicht blos die Glückseligkeit auf die Seele zurückgeführt, sondern auch die Tugend begrifflich ganz willkürlich gedeutet[1]). Denn war es auch schon von vornherein durch seine Voraussetzung von der Glückseligkeit bedingt, wie Aristoteles den Begriff der Tugend (ἀρετή) auffassen konnte, so ist diese seine Bestimmung eben unhistorisch. Wenn die Glückseligkeit nicht für alle Menschen die gleiche sein kann, und wenn der Philosoph diese vorgefasste Idee nachträglich

[1]) Vgl meine Schrift: Grundlegung etc. II. Abteil., die Sittlichkeit und der philosophische Sittlichkeitswahn. S. 83f.

Digitized by Google

so begründete, dass er sagte, es solle so sein, weil die Glückseligkeit eine tugendhafte Thätigkeit, d. h. eine Thätigkeit nach der einem jeden eigentümlichen Eigenschaft (*κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια*) ist, so ist doch schon von vornherein klar, dass die Aristotelische Tugend allerdings ächt griechisch sich sowohl auf das Diesseits als auch auf das Jenseits bezieht und nicht blos auf das Jenseits wie bei Platon; aber sie ist nur eine gewisse ausgebildete Eigenschaft des Individuums, welche es befähigt, das ihr entsprechende Werk gut, d. h. in seiner Art vortrefflich zu verrichten[1]). Und diese Deutung der Tugend ist entschieden falsch, und dasselbe gilt auch, wenn die Frage danach ist, woher diese Eigenschaft ihre verbindende Kraft für das Individuum hat.

Dass die Tugend nun von ihrem Inhalte als Tüchtigkeit bestimmt ein mittlerer Zustand zwischen zwei Extremen ist, wie der Philosoph annimmt, begründet er folgendermassen: er nimmt nämlich an, dass ein jedes vollendetes (*εὖ*) Werk einen mittleren Zustand zwischen dem Überflusse und dem Mangel zeigt[2]); nichtsdestoweniger steht dem Philosophen auch fest, dass es sich bei diesem Mittleren unmöglich um etwas Absolutes, sondern vielmehr um etwas Subjektives handelt; denn es kann natürlicher Weise etwas für den einen zu viel, für einen anderen aber geradezu das Mittlere sein[3]). Es geht nun daraus hervor, dass bei einer jeden tugendhaften Bethätigung die Vernunft das einzig massgebende ist[4]).

[1]) Eth. II, 5: *ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αἰτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν .... εἰ δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.* Ich vermeide es, hier die bisherigen Darstellungen der Aristotelischen Ethik zu berücksichtigen; durch meine Gedankenentwicklung wird klar, dass dies nur eine Zeitvergeudung wäre; sonst ist schon an und für sich klar, dass z. B. die Worte Zellers (II, 2. S. 632): „sittliches Handeln", oder „die Tugend ist die sittliche Beschaffenheit des Willens", oder dies näher erläutert: Die sittliche Beschaffenheit, „durch welche der Mensch nicht allein selbst gut (?) wird, sondern auch seine eigentümliche Thätigkeit recht verrichtet" etc. etc. — dass solche Worte, welche angeblich Aristotelische Anschauungen wiedergeben sollen, sehr verführerisch sind.

[2]) Eth. II, 5. 1106 b, 8: ... *ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης.*

[3]) Eth. II, 5. 1106 a, 26 f., wo als Beispiel das Mass in der Nahrung angeführt wird.

[4]) So sagt denn Aristoteles (Eth. II, 6. Anf.): *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*; vgl. auch VI, 1.: *τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει* etc. etc.

Digitized by Google

Wurde nun somit eine jede Tugend von der Vernunft abhängig gemacht, so versteht sich von selbst, dass die Thätigkeit dieser selben notwendig die höchste Tugend bildet.

Diese letztere Konsequenz in der Lebensauffassung des Aristoteles ist nun aber das Thor für das Jenseits. Was Aristoteles meint, ist geradezu eine andere Form der ganzen Predigt Christi: indem er die höchste Tugend auf die Vernunftthätigkeit (*θεωρία*) zurückführt, so verlegt er auch die höchste Glückseligkeit in das Individuum hinein. Es kommt nun bei ihm eigentlich nur der seelische Zustand in Betracht: von diesem träumte ja nunmehr auch die damalige griechische Gesellschaft, und Aristoteles ist thatsächlich eine Erscheinung Christi nur mit dem Unterschiede, dass die Verzweiflung des Volkes noch nicht soweit ist, dass es den Anschauungen des Philosophen unmittelbar Geltung verschaffe[1]: die Zeit war noch nicht erfüllt.

Somit steht nun schon von vornherein fest, was Aristoteles über die Bestimmung und die Aufgabe des Menschen noch sagen kann. Seiner Lebensauffassung nach liegt der Schwerpunkt in der Seelenthätigkeit: also kommt es, erstens, nicht auf die äusseren Güter an, wenn es sich um die Glückseligkeit handelt; diese können nur insofern von Wert sein, als sie dem Menschen in seinem Werke helfen können[2]); zweitens, es ist auch die Lust nicht ein äusserliches,

---

[1]) Man kann geradezu drei Erscheinungen Christi annehmen: Sokrates, Aristoteles und Christus. Dies beruht nämlich darauf: gewiss ist auch Christus der Schutzpatron einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse gewesen, was auch von Aristoteles und Sokrates gilt, wie wir gesehen haben; aber sonst ist das Verhältnis aller drei zu den übrigen gesellschaftlichen Klassen ganz dasselbe. Eben deshalb ist auch Platon gar nicht mit Christo zu vergleichen, weil er nur für die Klasse der Philosophen gearbeitet hat.

[2]) Eth. I, 9. 1099 a, 32: *ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα . πολλὰ γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου κ. τ. λ.* Dass alles sonstige, was Aristoteles der Glückseligkeit einverleibt, nur Inkonsequenzen sind, dass er damit nur seine griechische Natur zu Tage fördert, brauche ich kaum zu erwähnen; dass *καὶ τὸ μὴ κακὸν ἀγαθόν ἐστι* (vgl. Eth. VII. 14. 1154 b, 11), ist ein Nachgeben gegenüber der anderen Strömung der Zeit, dass man immer noch um die Lebensgüter kämpfte, es lässt sich aber thatsächlich mit nichts an seinen Begriff von der Glückseligkeit knüpfen. Die konsequente Durchführung der Meinung des Philosophen giebt sich vielmehr daran kund, was er Ethik I, 11. 1101 a, 5 (*ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἄν ὁ εὐδαίμων*) und X, 9. 1179 a 1 (wo die Privatleute als die Glückseligsten gepriesen werden) sagt Kurz und kräftiger wird dies in Ethik X, 2. Schl. (*ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα* [sc. *τὰ πολλὰ*] *καὶ εἰ μὴ γένοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή*) ausgedrückt; vergl. auch nächste Anm.

Digitized by Google

ein fremdes Moment, das hinzutreten soll, sondern sie ist bloss die Folge des tugendhaften Lebens; sie kommt aber auch nur in diesem Sinne in Betracht, wenn es sich um die Glückseligkeit handelt[1]). Drittens ist nun selbstverständlich, dass es bei der sittlichen Thätigkeit nicht so sehr auf die äussere Handlung, als vielmehr auf die Gesinnung ankommt[2]). Die Aristotelische Lebensauffassung findet ihren Abschluss darin, dass wir danach zu streben haben, für das Endliche in uns mehr und mehr abzusterben, und alles nur für das Gewaltige in uns zu thun[3]). Dies ist ja auch das Eigentümliche im Menschen.

So fährt Aristoteles fort. Aber schlimm genug! — indem er seine Sätze konsequent durchdenken will, so setzt er sich mit dem Alltagsleben und somit nicht minder auch mit seinem Ausgangspunkte in Widerspruch; er war ja ursprünglich aufgetreten, um zu zeigen, dass man nicht in Verzweiflung die Waffen niederzulegen hatte, sondern dass die in der Gesellschaft bestehende Verzweiflung gerade daraus hervorging, dass man sich von der Glückseligkeit einen falschen Begriff gemacht hatte: er wollte darthun, dass Glückseligkeit die bewusste Bethätigung der einem jeden eigentümlichen Tugend sei[4]). Der grosse Denker war aber

---

[1]) Eth. I, 9. 1099 a, 7: *ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὑτὸν ἡδύς ..... τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα· τοιαῦτα δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὑτάς . οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ· πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ' ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσι .... εἰ δ' οὕτω, καθ' αὑτὰς ἂν εἶεν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις ἡδεῖαι ... ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία.* etc.

[2]) Vgl. Ethik IV, 2. 1120 b, 7: *οὐ γὰρ ἐν τῷ πλήθει τῶν διδομένων τὸ ἐλευθέριον, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ διδόντος ἕξει, αὕτη δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν δίδωσιν.* Vgl. auch V, 13 Anf. f. auch II, 3. 1105 a, 28.

[3]) Vgl. daselbst in XX; vgl. auch Eth. Eud. VIII, 15 1249 b 16.

[4]) Dass Aristoteles' erste Absicht dies gewesen ist, geht auch daraus klar hervor, dass er nicht nur eine Vielheit von Tugenden anerkennt, sondern auch dieselben unter den verschiedenen Menschenindividuen und Klassen verschiedentlich teilt. Es beruht ja die innere Organisation seines Staates, wie wir noch zu sehen haben, eben auf dieser Verschiedenheit der individuellen Tugendhaftigkeit. Ausserdem spricht dafür auch die Annahme des Aristoteles, dass es Grade der Glückseligkeit gibt. Dass dies thatsächlich die Meinung des Philosophen ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Dies geht nicht nur aus seiner Auffassung der Tugend als des Hauptbestandteils der Glückseligkeit, ja thatsächlich als dieser selbst (s. u.), sondern auch daraus hervor, dass er in Wahrheit von einer *τελεία εὐδαιμονία* spricht. Dieser letzteren aber widerspricht die andere Äusserung des Philosophen, dass nämlich die Glückseligkeit das höchste Gut sei, thatsächlich nicht; denn es handelt sich um eine individuelle d. h.

Digitized by Google

eben nicht so gross, dass er dem Einfluss der Zeitverhältnisse auf seine Denkthätigkeit Widerstand leiste; er war dem Bedürfnisse aus jenen Verhältnissen zur Beute gefallen. Er hat thatsächlich ohne jeglichen Grund die Tugend nach und nach nur durch Vernunftschlüsse ausschliesslich auf das Wohl der Seele zurückgeführt, und der klassischen Bedeutung der Tugend schliesslich eine einseitige christliche Bedeutung entgegengesetzt; so war aber auch der Weg für weitere spekulative Entwicklung der Sache für einen Mann von grosser Denkkraft, wie Aristoteles, freigelassen. Der Philosoph leugnet nun, dass Furcht, ja Mässigung und Schamhaftigkeit Tugenden sind [1]), er fährt aber sodann thatsächlich sich selbst konsequent fort, wenn er seiner Annahme gemäss, dass der wichtigste Produzent der Tugend die Einsicht ist, auch alle affektive Handlungen von dem Reiche der Tugend ausschliesst [2]).

Durch diese Lebensauffassung stösst aber Aristoteles in der That auf zwei grosse Hindernisse, welche ein jeder von der damaligen Gesellschaft ihm auf den Weg stellte, wenn es sich überhaupt darum handelte, dass jenes Lebensbild praktisch werde. Dass man im Grunde nur für die Seele zu sorgen hatte, konnte nur derjenige ohne weiteres acceptieren, der schon von selbst, d. h. durch die verzweifelte Lage des Lebens auf diesen Gedanken gekommen war. Aber für denjenigen, der immer noch um das irdische Dasein kämpfte, war jene Anforderung nicht so leicht verständlich; ausserdem aber war auch dem ersteren, jenem Überzeugten, nicht ganz klar, ob es thatsächlich möglich ist, nach Prinzipien für die Seele zu sorgen. Diese beiden Schwierigkeiten und Ungewissheiten waren in der Natur der Sache gegründet, und es konnte von einem Aristoteles nicht verkannt werden, dass die praktische Gültigkeit seiner Lebensauffassung eine Rechtfertigung verlangte, durch welche einerseits das Hauptgewicht selbst in Schutz genommen, und andererseits die Möglichkeit der freiwilligen Bethätigung dieser Lebensauffassung bewiesen werde.

Dass die Tugend ohne Einsicht ein leeres Gespenst ist, war

---

um eine einem jeden eigene Glückseligkeit, welche zwar für das betreffende Individuum das höchste Gut ist, im Vergleich aber mit derjenigen der anderen sich in Abstufungen bringen lässt. Es liegt ja auch auf der Hand, dass nicht alle Menschen der θεωρία fähig sind, welche doch die höchste Glückseligkeit ist.

[1]) Eth. VII, 1. 1155 a, 17. 35; 9. 1150 b, 35; 1151 a, 27; IV, 15; II, 7. 1108 a, 30.

[2]) Eth. II, 4. 1105 b, 28

Digitized by Google

nach der Meinung des Aristoteles die unmittelbare Folge des Begriffs der Tugend selber. Jedoch weist der Philosoph auch darauf hin, dass nichtsdestoweniger Einsicht und Tugend zwei verschiedene Dinge sind, d. h. dass man beide nicht ohne weiteres identifizieren kann, wie es Sokrates gethan hatte. Dass die Tugend ein Wissen ist, ist von vornherein falsch; vielmehr kann nur gesagt werden, die Tugend sei ohne Wissen unmöglich. Dies beruht nämlich darauf, dass der Wille nicht von vornherein die Vernunft ist: er stellt vielmehr etwas Aktives, nämlich die schon vollzogene sittliche Handlung dar, d. h. er ist Begierde, welche schon durch die Vernunft bestimmt wurde[1]). Doch geht auch die sittliche Handlung, indem sie durch Lust und Unlust bestimmt wird, auf die Begierde. Gesetzt nun aber dies, so fragt es sich, ob die Begierde sich von der Vernunft bestimmen lässt; der ursprüngliche Zweifel richtete sich ja danach, ob das sittliche Leben im Sinne des aristotelischen Lebensbildes von uns freiwillig verwirklicht werden könne.

Wie Aristoteles diesen Zweifel beseitigt zu haben glaubt, ist thatsächlich nicht der Erwähnung wert; so äusserlich und so nichtsbeweisend sind die Gründe, die er dafür anführt. Dies bestätigt aber eben das oben Gesagte, dass dieser Zweifel nur bei denjenigen ins Bewusstsein tauchte, welche eigentlich keinen Grund hatten, daran zu zweifeln; die Überzeugung, dass man bei der Glückseligkeit und der Tugend für die Seele zu sorgen hatte, war schon, wie gesagt, die Folge des verzweifelten gesellschaftlichen Lebens, und jener Zweifel war gleichsam ein unangenehmes Gefühl, ob man auch in der That jener Überzeugung gerecht werden konnte, — ein Gefühl, welches im letzten Grunde eben der frühere allgemeinere Zweifel mit einem neuen Inhalte war. An diesem Punkte ist es aber klar, dass man diesen sonst von der neuen Überzeugung beseelten Bürger leicht, wenn auch nicht für die Dauer, von jenem übrig gebliebenen Zweifel befreien konnte. Das ist physiologisch sehr leicht erklärlich.

Aristoteles weist nun darauf hin[2]), dass die Seele zwei

[1]) Dass die herkömmliche Auffassung des sogenannten freien Willens bei Aristoteles falsch ist, brauche ich kaum besonders zu erwähnen; der Fehler liegt nämlich darin, dass man den Willen bei Aristoteles als ein vorhandenes Vermögen annimmt, und in der That ist er doch sonst nur eine *δύναμις*, keine *ἐντελέχεια*; als die letztere ist er aber schon eine bestimmte sittliche That; vgl. weiteres im Texte.

[2]) Eth. 1, 13. 1102 b, 13 ff.

Digitized by Google

Teile: den vernünftigen und den vernunftlosen, besitzt, von denen der letztere[1]) wiederum aus einer ernährenden und einer handelnden Seele besteht; die erstere von diesen zwei letzteren hat mit der Vernunft nichts zu schaffen, aber die vernunftlose handelnde Seele steht in Beziehung auf die Vernunft, wie dies ja die Tugenden beweisen: sie leistet der Vernunft Widerstand, sie gehorcht aber auch derselben. Dieses letztere ist auch daraus klar, dass sonst eine Warnung oder ein Tadel und Lob als eine Bestrafung eines Individuums sonst keinen Sinn hätte haben können. Gesetzt nun dies, so versteht sich von selbst, dass es geradezu in unserer Macht liegt sittlich zu handeln, d. h. unsere Begierde von der Vernunft bestimmen zu lassen, oder nicht[2]).

Somit ist jener Zweifel nach Aristoteles' Meinung aufgehoben: jede sittliche Handlung ist eine freie Bethätigung und es liegt schon auf der Hand, dass wenn das Thun von uns abhängt, notwendig auch das Lassen uns frei stehen müsse[3]). Wir sind gut oder schlecht, jenachdem wie das Gute oder das Böse gewählt haben (*προαιρεῖσθαι*). Nun liegt aber dem Philosophen ob, zu zeigen, dass es bei der sittlichen Bethätigung thatsächlich auf die Seele ankommt, dass man nämlich für den seelichen Zustand, aber nicht für den körperlichen zu sorgen hat

Dass ein Mann, der nicht allen Menschen die gleiche Glückseligkeit zuerkannt hat und der eine stufenähnliche Ordnung der Glückseligkeitsgrade annahm[4]), notwendig teleologisch denken sollte, liegt von vornherein auf der Hand. Es kann ja sonst nichts dafür sprechen, dass der eine sich notwendig auf seine Glückseligkeitssphäre beschränken sollte, trotzdem dass ein anderer sich einer grösseren erfreut. Aber auch die letzte Konsequenz der Lebensauffassung des Philosophen führt dahin: wurde nämlich die Glückseligkeit als die Bethätigung des Eigentümlichen bei einem jeden betrachtet und war dieses Eigentümliche bei dem

[1]) Wie denn auch der erstere; denn er unterscheidet auch zwischen *ἐπιστημονικόν* und *λογιστικόν* (Eth. VI, 2. 1139 a, 6).

[2]) Vgl. auch Eth. III, 7. 1113 b. 6.

[3]) Ich füge hier dem oben S. 345 Anm. 1 Bemerkten noch hinzu, dass wie aus meiner Darstellung hervorgeht, man in dem Sinne sagen kann, die sittliche Handlung gehe aus dem Willen hervor, als er ja eben der vereinigte Zustand der Begierde mit der Vernunft ist; es ist aber grundfalsch zu meinen (vgl. Zeller II, 2. S. 589), dass der Wille eine bestimmte Richtung annehmen kann; er ist ja eben nur insofern da, als er eine bestimmte Richtung zeigt.

[4]) Vgl. S. 343 Anmerk. 4.

Digitized by Google

Menschen sein (vernünftig-) seelisches Leben, so verstand es sich von selbst, dass dies nur aus dem Grunde gerechtfertigt werden kann, dass zwischen Körper und Seele ein teleologisches Verhältnis obwaltet. Aristoteles tritt nun dem gewöhnlichen Trachten und dem Zweifel, dass es nicht einzusehen ist, warum man für den seelischen Zustand leben sollte, mit der Voraussetzung entgegen, dass das minder Vollkommene immer an dem Vollkommeneren seinen Zweck hat.

Somit hat die Lebensauffassung des Philosophen ihren Abschluss gefunden: es ist klar gelegt worden, dass sie nicht aus der Luft gegriffen war; man sollte so leben, wie Aristoteles meinte, weil der Einzelne und das Ganze um eines Zwecks willen da ist. Aber wie konnte man von jenem Widerspenstigen, zumal als er Grieche ist, verlangen, dass er sich einfach mit diesen Worten beruhige und sein Leben danach richte, wenn man ihn von der Gültigkeit desselben nicht näher überzeugt hätte? Es ist vollkommen war: der Grieche sucht nach Weisheit (*Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσι*) und besonders in diesem Zeitalter des inneren Schwankens, ob diese oder jene Lebensweise die richtige sei, sollte man darauf Acht haben, dass an einem wichtigen Probleme nicht mit einem völlig aus der Luft gegriffenen Beweise vorübergegangen werde. Aristoteles war genötigt, nicht nur zu zeigen, dass jene Zweckordnung geradezu das Weltgesetz sei, sondern auch näher zu bestimmen, worin dieser Zweck besteht. Nur durch die Lösung dieses wichtigen Problems konnte er auch auf einen gewissen Erfolg Aussicht haben, wenn nämlich die philosophischen Bestrebungen bis jetzt überhaupt von Erfolg gewesen sind. Aber immerhin wäre er seinerseits durch jenen Beweis vor dem allgemeinen Spotte geschützt, ausserdem konnte auch Aristoteles als ein grosser Denker ihm nicht blind vorbeigehen. So verfuhren ja auch alle übrigen Philosophen bis jetzt.

Das ist die Entwicklung des Problems im Geiste des Philosophen und das ist eben die Voraussetzung, d. h. die vorgefasste Bestimmungsidee des Weltbildes, welches Aristoteles nunmehr zu entwerfen bereit ist: der Philosoph geht nämlich von vornherein davon aus, dass die Welt notwendig das Produkt eines Zweckes ist, dass dieser Zweck durch einzelne untergeordnete Zwecke verwirklicht und dass also wie ursprünglich angenommen das Niedere seinen Zweck an dem Höheren hat. Die ganze Bemühung des Philosophen bezweckt die Klarlegung dieses Aus-

Digitized by Google

gangspunktes[1]). Aber wie gesagt, ist Aristoteles auch der erste grösste objektive, d. h. wissenschaftliche Denker und dies bewährt sich thatsächlich in der Art und Weise, wie er seiner Aufgabe gerecht wird. Nicht wie alle früheren Philosophen willkürlich, sondern wie Sokrates, ja noch ernster als er, nach Erwägung auch der gegnerischen Meinungen unterzieht er sich der Lösung seines Problems.

Aber wer damals in Athen lebte, der wusste schon, was die Sophistik des Lebens selbst hinsichtlich der Sprache und des Denkens für ein grosses Unheil verursacht hatte. Dies war, wie wir gesehen haben, die notwendige Folge dessen, dass man in dem Streben, das vorhandene Lebensbild zu retten und in Schutz zu nehmen, geradezu umgekehrt versuchte, das Denken diesem Bedürfnisse anzupassen. So war die Sophistik des Denkens entstanden, sie trug den Namen der sophistischen Rhetorik und der Eristik, und der Schwerpunkt, welcher ihr jenen scheinbaren Erfolg verschuf, bestand darin, dass thatsächlich ein gewisser Missbrauch der Sprache und des gewöhnlichen Denkens vor sich ging. Wurde nun aber diese Sophistik von den geistreicheren absichtlich, von den naiveren aber, insofern sie nur der allgemeinen Richtung der Gesellschaft erlegen waren, unbewusst getrieben, so sah doch der scharfe Denker diese Taschenspielerei mit der Sprache deutlich und er versucht als ein Gegner dieser Sophistik des Lebens solche Künsteleien blosszustellen.

Sokrates ist thatsächlich der erste, der diese Art der Vernichtung des Gegners ins Werk setzte; aber wie auch er bei der Sophistik in die Schule gegangen war, so verfehlte auch der erste Schuss, den er auf die Gegner abgefeuert hatte, sein Ziel. Sokrates versuchte nicht zu zeigen, dass sie, die Gegner, in ihrer Denkweise diesen und jenen Fehler begingen, sondern er trieb thatsächlich Sophistik, um die sophistische Generation lächerlich zu machen und niederzuschlagen. So kam es denn, dass seine Richtung schliesslich fast in dieselbe Sophistik ausmündete. Aber ein Aristoteles, man kann sagen: ein Denker von Fach, in

[1]) Dass das ganze Verfahren des Philosophen dies bezweckt, die Zweckmässigkeit der Weltordnung zu beweisen und nun seiner Lebensauffassung eine unerschütterliche Stütze zu geben, werden wir in der Folge sehen; hier erinnere ich bloss daran, dass Aristoteles diese Zweckmässigkeit sonst thatsächlich nirgends beweist, sondern geradezu kindlich immer nur bei der Betrachtung der Welt sagt: das muss doch einen Zweck haben; vgl. w. u.

Digitized by Google

dessen Kopfe seine ganze Aufgabe sich so löst, dass er sich selbst der entferntesten Folge derselben bewusst ist, konnte unmöglich denselben Weg gehen, wie seine Schattenerscheinung, Sokrates; er schneidet dem Feinde die Flügel ab, und zwar von vornherein dadurch, dass er ihm zeigt, wie man zu denken hat. Denn davon hängt die Lösung der Aufgabe ab: man sollte sich vor allen Dingen klar werden, wie man zu sprechen hatte.

Jedoch handelt es sich hier noch gar nicht um eine sogenannte Erkenntnistheorie, sondern um eine blosse Methodik für wissenschaftliche Unternehmungen. Aristoteles versucht hier nicht klar zu machen, wie wir in letztem Grunde alles dies erkennen, was wir zu erkennen glauben; sondern nur, unter welchen Bedingungen sich die Erkenntnis bei uns Menschen vollzieht, und hier lenkt er seine Aufmerksamkeit zuerst auf den Schluss (*συλλογισμός*); dieser ist es ja, wodurch wir uns auch die Beweisführung vornehmen.

Aristoteles untersucht und bestimmt nun vor allen Dingen die verschiedenen Formen der Schlüsse abstrakt, d. h. eben nur der Form nach[1]), und zwar so: erstens, wie der Schluss im allgemeinen entsteht, zweitens, unter wie vielen und welchen Formen er vorkommt, drittens, wie man für ein jedes Problem die entsprechenden Schlussformen zu finden hat, und endlich viertens, wie alle Schlüsse auf jene Formen zurückgeführt werden können. Dann fasst Aristoteles den fertigen Schluss in seiner Eigentümlichkeit ins Auge[2]) und bestimmt die Fehler und Mängel, welche man beim Schliessen leicht begeht, von welchen er jedoch die unvollkommenen Schlüsse streng unterscheidet. Nunmehr geht der Philosoph von diesen formellen Bestimmungen zu der inhaltlichen Betrachtung des Schlusses über[3]); er betrachtet ihn nämlich in seiner eigentlichen Bestimmung als wissenschaftlichen Schluss (*συλλογισμὸς ἐπιστημονικός*) und kommt notwendig zur Bestimmung dessen, was Induktion (*ἐπαγωγή*) und was eigentlicher Schluss (Deduktion, *συλλογισμός*) heisst. Hieraus ergiebt sich der Beweis.

Das waren Bestimmungen, welche ganz gewiss genau den Weg zeigen, wie ein jeder in der Behandlung der Probleme zu verfahren hatte. Wie aber Aristoteles selber sein eigenes Weltproblem zu lösen hatte, war schon durch diese Methodik auch

[1]) Vgl. Analyt. prior. A.

[2]) Analyt. prior. B.

[3]) Analyt. postera.

Digitized by Google

näher bestimmt: er will von den unmittelbar gegebenen Thatsachen ausgehen, um das Weltbild zu entwerfen, welches seine teleologische Auffassung desselben bestätigen wird. Er war ja auch auf diese letztere (jedoch wie wir gesehen haben nur angeblich) durch die unmittelbar gegebenen Thatsachen geführt. Nur wo es sich herausstellt, dass diese Nüchternheit der Forschung nicht genügt, alles (d. i. thatsächlich sein Gefühlsproblem) zu erklären, da fängt er an, das Spielzeug seines Gemüts und seiner Voreingenommenheit zu werden[1]).

Der Schluss führt nun den Philosophen zu der Betrachtung der Sätze und diese zu derjenigen der einzelnen Bestandteile des Satzes, den Wörtern oder den Begriffen[2]). Hier wird er sich dessen bewusst, dass in jedem Satze, jedem Urteile eine Wesenheit (*οὐσία*), eine Quantitätsangabe (*ποσόν*), eine Qualitätsbestimmung (*ποιόν*), oder eine Beziehung (*πρός τι*), oder ein Wo (*ποῦ*), oder ein Wann (*ποτέ*), oder ein blosser Zustand (*κεῖσθαι*), oder ein Haben (*ἔχειν*), oder ein Thun (*ποιεῖν*), oder ein Leiden (*πάσχειν*) vorkommt. Er nimmt nun von vornherein an, dass dies auch das thatsächliche Verhältnis der Dinge ausser uns ist (d. h. Aristoteles

[1]) Ich bediene mich dieser Worte, um nicht mit den Schlagwörtern Empirismus und Rationalismus eine schmutzig philosophische Sünde zu begehen.

[2]) Mir scheint, es ist von gar keiner Bedeutung, darüber streiten zu wollen, ob Aristoteles seine Kategorieen aus der Luft gegriffen hat, oder ob ihnen irgend etwas zu Grunde liegt. Gewiss hat Zeller (II, 2. S. 264²) Recht, wenn er darauf beharrt, dass es sich nicht darum handelt, diese Kategorieen „in irgend eine logische Disposition einzutragen", sondern vielmehr darum, ob „Aristoteles auf dem Wege einer logischen Deduktion zu ihnen gekommen ist". Aber wenn auch Trendelenburg nicht ganz Recht haben sollte, wenn er die 10 Kategorieen auf die grammatischen Unterschiede führt, so muss doch Zeller notwendig zugeben, dass Aristoteles dieselben gewiss nicht ganz willkürlich aufgestellt haben mag. Dass Aristoteles, wie ich oben im Texte angebe, von der Betrachtung des Satzes durch die Bestandteile desselben auf seine Kategorieen geführt wurde, liegt unmittelbar auf der Hand; es handelt sich nicht darum, ob eine genaue Betrachtung dieser Bestandteile und der Kategorieen des Philosophen es zulassen, sondern darum, dass jene ersteren diese letzteren irgendwie bestimmt haben. Es ist nämlich folgendes mit Sicherheit anzunehmen: nicht das Substantivum, sondern das Subjekt wurde als *οὐσία* bezeichnet etc. etc., ganz gleich, ob das Subjekt etc. etc. immer eine *οὐσία* etc. etc. angibt, oder nicht. Nichtssagend ist dagegen, was Zeller dieser Ansicht gegenüber anführt, oder anführen kann, nämlich dass z. B. die Qualität durch Hauptwörter (*λευκότης* etc.) oder das Subjekt durch Verba etc. ausgedrückt werden kann; denn sie sind in diesem Falle als Subjekte etc. etc. schliesslich für Substantiva, also für zugrundeliegende Dinge etc. gehalten.

Digitized by Google

fasst seine Kategorien ontologisch auf). Beziehen sich aber alle jene Bestimmungen im letzten Grunde auf das Subjekt, welches das Zugrundeliegende ist, welches also eine Substanz darstellt, so versteht sich, dass es darauf ankommt, sich erst klar zu werden, was Substanz sei. Liegt es aber ferner auch noch auf der Hand, dass diese letztere, indem sie sich auf kein anderes ausser sich bezieht, notwendig das Seiende sein muss, so geht daraus hervor, dass es sich im Grunde um die Bestimmung des Seienden handelt.

An diesem Punkte wäre es geradezu eine Zumutung, die Aristoteles sich selbst stellte, wenn er, der nüchterne Naturforscher, das Seiende in der Art und Weise der Philosophen vor ihm ausfindig gemacht und bestimmt hätte: die einen hatten es thatsächlich gar nicht berücksichtigt, insofern sie nicht direkt seinem Begriffe Rechnung getragen hatten; die anderen aber verfielen in denselben Fehler insofern, als sie geradezu nur den Begriff hypostasiert hatten. Aus diesem Fehler sind sodann alle anderen hervorgegangen; jeder Philosoph hat auch eine eigene Meinung von dem Verhältnisse der Einzeldinge zu einander und zu dem Ganzen, eine eigene Meinung von dem Werden und Vergehen vorgetragen. Aristoteles versucht, seiner Methode getreu, sich zunächst über die Natur des unmittelbar Gegebenen klar zu werden, und hier tritt ihm ein Wachstum und eine Abnahme, eine Verwandlung der Dinge in einander, ein Werden und Vergehen entgegen. Er fragt sich also nach dem letzten Grunde dieser Erscheinungen.

Aristoteles findet nun, dass alle diese Vorgänge in der That nur einen einheitlichen Prozess darstellen, nämlich eine Verwandlung. Diese geht wiederum durch eine Bewegung, d. i. eine Ortsveränderung und eine eigentliche Verwandlung, d. i. eine Qualitätsänderung vor sich; denn sowenig das Werden und Vergehen ein solches im absoluten Sinne des Wortes sein kann[1]), so wenig kann sich auch das Wachstum ohne Qualitäts- und Ortsänderung denken lassen[2]).

Somit hat Aristoteles die wichtigen Punkte gefunden, worauf es bei der Konstruktion seines Vorbildes ankommen kann: wenn die räumliche Bewegung notwendig als das Frühere als alle Einzel-

---

[1]) Vgl. gen. et corr. I, 3ff.

[2]) ebd. I, 5. Phys. VIII, S. 260 a, 29. b, 1 ff. etc.

Digitized by Google

dinge, also als ein jedes Werden und Vergehen[1]) gedacht werden muss, so steht auch fest, dass das Seiende von vornherein ein doppeltes zeigt: einen Stoff und eine Form; denn nicht nur beim Wachstum bleibt eine gewisse Form unverändert und findet nur eine Zufuhr neuen Stoffes statt, sondern auch das Werden ist nichts, als eben nur der Prozess, dass der Stoff diese oder jene Form nimmt. Aristoteles fragt nunmehr nach der Ursache dieses Prozesses.

Diese letztere Frage lässt sich nach dem Philosophen von vornherein näher dahin bestimmen, dass es sich bei derselben um das Woher und das Warum eines jeglichen Dings handelt. Somit ist nun von vornherein klar, dass es zweierlei Ursachen gibt: die notwendigen und die Endursachen[2]). Denn so gewiss es ist, dass der Stoff das Unentbehrliche einem jeden Dinge liefert, so notwendig ist es doch auch, dass dieser Stoff geliefert werde, damit etwas werde. Dies besagt aber ebenso viel, als dass die Hauptsache, nämlich die Ursächlichkeit, worauf es ankommt, die Endursache, oder was dasselbe, die Form ist; denn der Stoff stellt eigentlich nur die unentbehrliche Bedingung zur Entstehung der Form. Wurde aber ein jedes Werden auf die Bewegung zurückgeführt, so versteht sich nunmehr von selbst, dass die Form die erste Ursache der Dinge, also auch der Bewegung ist und sie ist auch die letzte Ursache, insofern sie sich selbst verwirklichen will. Der ganze Prozess des Werdens besteht somit eigentlich darin, dass das potentielle (*δυνάμει*) Dieses oder Jenes zum wirk-

[1]) Es lassen sich nämlich nach der eigenen Erklärung des Philosophen alle jene drei früher erwähnten Prozesse nur auf einen von denselben zurückführen. Wachstum und Werden sind von einander nur insofern verschieden, als das erstere nur von den fertigen Dingen ausgesagt wird; das Vergehen stellt nur das Gegenteil des Wachstums dar. Zeigen nun die Ausdrücke Qualitäts- und Ortsänderung nur das Mittel, wie jene Prozesse zustande kommen, so ist doch sonst die Verwandlung nur der besondere Name für die chemischen Vorgänge im Wachstum; vgl. gen. et corr. I, 2. 317 a, 20, 4. 319 b, 10 etc. etc.

[2]) Vgl. part. an. I, 1. 642 a 1: *εἰσὶν ἄρα δι' αἰτίαι αὗται, τὸ θ' οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης.* Was Aristoteles sonst als vier Ursachen erwähnt, ist in der That nur eine doppelte Art der Betrachtungen der Ursächlichkeit; er fasst nämlich das eine Mal die Bestandteile eines Dings und findet eine Ursache *τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐννπάρχοντος* und eine andere *τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα*, welche er auch den *λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι* nennt; das andere Mal fasst er den Vorgang des Zustandekommens eines Dings ins Auge und findet eine Ursache *θεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη* und eine andere *τὸ οὗ ἕνεκα*; diese zwei letzteren sind aber eben ganz die zwei ersteren.

Digitized by Google

lichen, zum aktuellen (ἐντελεχείᾳ oder ἐνεργείᾳ) Dieses oder Jenes werde, und die Bewegung ist das Wirklichwerden des Möglichen.

Somit hat Aristoteles gewonnen, was er suchte: a) das eigentlich Seiende und die eigentliche Substanz ist die Form; b) das eigentliche Wesen der Natur besteht auch in der Form; und c) indem die Form der Zweck des Werdens ist, so ist die ganze Welt ein Netz von Zwecken. Alles weitere lässt sich aus diesen drei Punkten ableiten.

Dass Aristoteles durch diese Konsequenzmacherei, oder vielmehr bei der Befolgung seines ursprünglichen Zweckes, die Zweckordnung auf der Welt zu beweisen, seiner ursprünglichen Methodik, seinem Ausgangspunkte untreu geworden ist, versteht sich von selbst. Denn es ist doch klar, dass, erstens, die Form, worauf es bei der Aristotelischen Welterklärung ankommt, nicht ein Dieses, sondern ein Solches, also ein Allgemeines darstellt, und es ist gewiss nicht von vornherein klar, wie dieses Allgemeine erkannt werden kann. Versucht nun Aristoteles diese Schwierigkeit erkenntnistheoretisch durch verschiedene Wendungen, wie wir noch sehen werden, zu beseitigen, so liegt doch, zweitens, auf der Hand, dass der Philosoph auch die Zweckthätigkeit in der Welt nur willkürlich angenommen hat; denn, dass die Form das Bewegende ist und zwar um des Zweckes willen, sich selbst zu verwirklichen, wurde nur behauptet, nicht bewiesen.

Wie dem aber auch sein mag — mit der Annahme, dass die Form der Zweck ist, wurde das ursprüngliche Problem gelöst. Denn schwankt Aristoteles sonst auch in der Bestimmung des Realitätsgrades, welcher dem Stoffe zukommt[1]), so nimmt er doch an, dass der Stoff der Form widerstreitet: wegen dieses Widerstandes kann sich die Form nicht vollkommen verwirklichen. Somit gewinnen wir nun die drei Stufen der Wirklichkeit: reiner Stoff, verschiedene Stufen der Verwirklichung der Form im Stoffe und reine Form. Wurde nun aber angenommen, dass die Form der Zweck und das Bewegende ist, so versteht sich von selbst, dass die reine, absolut stofflose Form der Endzweck, man kann sagen, der Zweck an sich ist.

Aber auch der Begriff der Bewegung für sich führt uns zu einer letzten Ursache der Bewegung, zu einem Bewegenden, nicht Bewegten. Aus dem bisher Besprochenen ist es denn auch klar,

[1]) Darüber vgl. m. bei Zeller, II. 2. S. 336ff.

Digitized by Google

dass dieses letztere nur als reine Form gedacht werden kann; Aristoteles stattet dieselbe mit den höchsten Prädikaten des Willens und Denkens aus, welche sich aus dem Begriffe der absoluten Form ableiten lassen, und ernennt sie zu einer persönlichen, d. i. menschlich (anthropomorphistisch) wirkenden Gottheit.

Das ist der Entwurf des aristotelischen Weltbildes, eine Weltkonstruktion, welche ohne Zweifel ihre Aufgabe, die Zweckmässigkeit und Zweckordnung in der Welt, vollkommen löst. Es ist ja nicht schwer, nunmehr umgekehrt von dem obersten Prinzipe, der Gottheit, hinunter bis auf die unvollkommenste Existenz der Welt zu steigen. Denn ist sich Aristoteles auch sonst im Grunde dessen nicht bewusst, was das Verhältnis dieser ersten bewegenden Kraft zu der in der Welt gleichsam immanent wirksamen Kraft sei, — weiss er auch nicht genau anzugeben, wie es möglich ist, dass diese reine Form in der Hervorbringung der ersten Bewegung, welche seiner Meinung nach notwendig kreisförmig sein muss, von dem Bewegten, das sie berührt, unberührt bleibt, — so gibt er doch mit Bestimmtheit an, dass der Stoff, aus dem die ganze Welt geworden, die fünf Elemente sind: Aether, Feuer, Erde, Wasser und Luft. Nun ist klar, dass aus diesen Elementen, deren Ort in dem ganzen Universum durch ihre Natur bestimmt ist, durch die Verwirklichung der Form alles entsteht, was die Welt ausmacht, und auf Grund des oben angegebenen zweiten Grades der Wirklichkeit versteht sich, dass diese Welt eine Kette von unendlich nuancierten Vollkommenheitsgraden bildet, wobei wohl die zufälligen Erscheinungen, die Monstra (*τέρατα*) der niedrigsten Stufe angehören; sie stellen ja eben den Zustand einer gewissen Übermacht des stofflichen Widerstandes gegen die Verwirklichung der Form dar. Wurde nun aber in der Form der Zweck eines jeden Dings gefunden und war die reine Form, Gott, notwendig als der Endzweck der Welt, der Zweck an sich, anerkannt, so kann es nicht mehr bezweifelt werden, dass jene Kette der Vollkommenheits-Abstufungen in der Welt eine Leiter von Zwecken darstellt, in welcher für das Niedrigere das gleich Höhere den Endzweck enthält: das minder Vollkommene hat seinen Zweck an dem Vollkommeneren. Hier tritt zunächst der Unterschied des Organischen und Unorganischen, des Lebendigen und Toten, auf, und auf Grund der Lehre von der Form versteht sich das Verhältnis des lebendigen Wesens zu sich selbst von selbst: Leben ist Selbstbewegung, somit setzt nun das Lebendige die Form und den Stoff als seine Bestandteile voraus.

Digitized by Google

So ist es denn auch über allem Zweifel, dass die Seele eben jene Form ist, und so lange diese letztere in den Einzeldingen in Betracht kommt, liegt es auf der Hand, dass die Seele überhaupt die erste Entelechie eines natürlichen organischen Körpers ist[1]).

Von welcher Tragweite diese Konsequenzmacherei sein kann, darüber war sich Aristoteles gewiss nicht klar; er ist gezwungen anzunehmen, dass die Natur als solche ihre bewegende Kraft in sich enthalten müsse; jedoch ist er sich garnicht des Verhältnisses bewusst, welches zwischen der Kraft in der Natur als einem Ganzen und den Einzeldingen obwaltet. Aber eben diese Annahme, dass alles in der Welt mehr oder minder beseelt ist[2]), macht einerseits das Verständnis der Zweckthätigkeit in der Welt möglich, und bildet andererseits den Kernpunkt jener Kontinuität aller Naturkörper, welche Aristoteles schon wegen der Lehre von Form und Stoff notwendig angenommen hatte[3]). Was die organischen Körper anbelangt, so liegt der grosse Unterschied unter ihnen vor uns: einige von diesen bringen nur in der Ernährung und Fortpflanzung ihre Selbstthätigkeit an den Tag; andere besitzen ausserdem auch die Empfindung und die räumliche Selbstbewegung. Versteht sich nunmehr von selbst, dass alle diese Unterschiede unendlich viel nuanciert in einander übergehen und dass auch die Empfindungsfähigkeit notwendig demselben Gesetze unterworfen ist, so liegt es auch auf der Hand, dass der Mensch, insbesondere der Mann mit seiner vernünftigen Seele den Gipfel dieser Reihe der Vervollkommnung bildet[4]).

Somit kehren wir zu dem Ausgangspunkte zurück: wie Aristoteles das Leben gefasst hatte, wurde vollkommen gerechtfertigt. Dass in der Welt ein einheitlicher Zweck thätig ist, weil ja die reine Form, die Gottheit, der Zweck an sich, der Endzweck der Welt ist, und dass also einem jeden Dinge seine Stelle in

[1]) De an. II, 1. 412 b, 4: *εἰ δή τι κοινὸν ἐπι πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.*

[2]) Gen. an. III, 11. 712 a, 18: *γίνεται δ'ἐν γ˜ καὶ ἐν ὑγρᾷ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικήν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.*

[3]) Vergl. Hist. an. VIII, 1, 588 b, 4 ff.; kürzer wird dies in part. an. IV, 5. 681 a, 12 so ausgedrückt: *ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα διὰ τῶν ζώντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζῴων οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σ' γγυς ἀλλήλοις.*

[4]) Ich sehe nämlich hier von der Aristotelischen Dämonenlehre ab denn ich spreche von den endlichen Wesen.

Digitized by Google

dieser Zwecksverwirklichung bestimmt ist, versteht sich von selbst; es wurde durch die besprochene Weltkonstruktion bewiesen. Dies macht aber bereits verständlich, dass auch unter den Menschen und unter den Gliedern einer und derselben Gesellschaft die nämliche Ordnung herrscht.

Wie wenig dem grossen Denker von Hause aus wegen seiner vorgesetzten Absicht eine wissenschaftliche Bestimmung aller Probleme möglich ist, zeigt schon von vornherein der Umstand, dass er sich über die menschliche Seele, von der er doch so eingehend spricht, überhaupt nicht klar ist. In der Tendenz, seine Lebensauffassung zu rechtfertigen, hat er die Welt durch Form und Stoff, d. i. Materie konstruiert, und trotzdem, dass er sich auch dieser Momente im Grunde nicht bewusst war, erkannte er bei der ersteren, der Form, die Zweckthätigkeit an und proklamierte die reine Form als die Zweckbestimmung an sich; aber wo es sich speziell um den Menschen handelt, giebt Aristoteles keine näheren Bestimmungen, wie man sich seine Seele zu denken hat. Seinem Zwecke gemäss, einem jeden Wesen etwas Eigentümliches zuzuschreiben, dessen Bethätigung seine Glückseligkeit ausmachen sollte, ist der Philosoph verleitet worden, sogar gegen seine ursprüngliche Ansicht eine Weltentsagung anzunehmen; er hat den Schwerpunkt der sittlichen Bethätigung in die Vernunft verlegt und sodann konsequenter Weise verlangt, dass man alles für das Kräftigste im Menschen, für die Seele, thue. Aber weder war er imstande anzugeben, woher diese oberste Seele kommt, und wie sie ferner als einheitlich zu denken ist, wenn nach den Prinzipien der Weltkonstruktion auch bei dieser Seele zwischen einem leidenden mit dem Körper gebundenen Teile und einem nur wirkenden absolut freien unterschieden werden müsse, noch war er sich seines groben Irrtums gewusst, dass damit seine ganze Lebensauffassung über den Haufen geworfen wurde: denn wird diese Seele (die wirkende Vernunft, für die wir am meisten zu sorgen haben, weil sie ja die einzig unsterbliche und unvergängliche Seele ist) nicht von der Thätigkeit der niederen Teile beeinflusst, so können wir irdischen Menschen für sie überhaupt nicht sorgen.

Wie dem aber auch sein mag; es ist klar, dass es sich von vornherein (wenn auch ohne das Bewusstsein des Philosophen) nicht um eine wissenschaftliche Bestimmung der Seelenfrage handelt. Es kommt vielmehr darauf an, dass es bewiesen wurde, dass in der allgemeinen Zweckordnung einem jeden Menschen sein Platz

Digitized by Google

bestimmt ist. Seine Glückseligkeit hat er in dieser Bethätigung des ihm Eigentümlichen zu suchen und es liegt unmittelbar auf der Hand, dass ein jeder in der Erreichung seiner Glückseligkeit notwendig zu der Glückseligkeit einer höheren Ordnung beiträgt; dabei besteht die Glückseligkeit eines jeden Individuums in der Bethätigung des ihm Eigentümlichen.

Aber nicht nur der Begriff des Zwecks, wonach das Niedere in dem Höheren aufgeht, sondern auch jener Begriff der Glückseligkeit giebt unmittelbar zu verstehen, dass es sich um ein gemeinschaftliches Leben von Individuen handelt. Der Begriff der Gesellschaft ist also unmittelbar in demjenigen der Glückseligkeit enthalten. Der Staat und die Familie sind denn die Gesellschaftsformen, die hier in Betracht kommen können, von denen der Staat dem Prinzipe nach das Frühere ist: denn, wenn er auch in der That als das Resultat der Familie zu betrachten ist, so ist doch die Familie nur der Staat im Kleinen.

Das Prinzip der inneren Organisation dieser Institute wurde schon in dem Vorangegangenen gefunden, d. h. eigentlich nur bestätigt; es war ja als solches vorausgesetzt: es ist die Zweckthätigkeit, d. i. die Vollkommenheit, oder was dasselbe, die Gleichheit und Ungleichheit der Menschen. Denn dass der Zweck sowohl der Familie als auch des Staates nicht bloss die Kindererzeugung, respektive der Vermögensschutz ist, sondern vielmehr dass er in der gegenseitigen Vervollkommnung und der Möglichkeit, das Eigentümliche in einem jeden Individuum zur Entfaltung zu bringen besteht, liegt in der Natur der Sache.

Wie wenig eine Weltentsagung die ursprüngliche Absicht des Aristoteles gewesen ist, zeigt sich auch hier, dass er, eben als der Vertreter einer Generation, welche durch den makedonischen Schwung von der staatsverderblichen Krankheit der Wendung nach dem Jenseits in gewissem Sinne befreit wurde[1]), gegen die Meinung protestiert, dass der Staat eine Vorbereitungsanstalt für ein höheres, nämlich übersinnliches, jenseitiges Leben sei. Widerspricht er aber damit direkt seinem ausdrücklichen Wunsche, dass man für das Endliche immer mehr abzusterben und nach dem Gewaltigsten im Menschen, für die Seele, zu leben hat, so vertritt er sonst in seiner Auffassung des Staates (wie denn auch der Familie) die Aristokratie der Tugend, und es konnte nicht ausbleiben, dass

[1]) Vgl. in der allgemeinen Charakteristik S. 324.

Digitized by Google

er dieselbe in dem Königtume gipfeln lässt. Nicht nur vertritt er notwendig entschieden den Standpunkt, dass einige Menschen von Natur aus Sklaven sind, welche sowohl in der Familie als auch im Staate dem materiellen Besitztume gleichkommen, sondern auch unter den frei Geborenen ist er genötigt, wie in der Familie zwischen Eltern und Kindern, so auch im Staate zwischen den niederen Klassen, den Handarbeitern, und den höheren zu unterscheiden. Wenn der Staat ein Institut für die Glückseligkeit sein soll, so können daran nur diejenigen teilnehmen, welche desselben fähig sind; tugendunfähig sind aber nicht nur die Sklaven, sondern auch diejenigen, welche sich mit der niederen Arbeit abgeben[1]).

Aber auch unter den eigentlichen Bürgern, d. h. denen, welche bei der Staatsverwaltung und der Rechtspflege mitzuwirken berechtigt sind, ist die Vervollkommnung und Zweckabstufung vorhanden. So wenig Mutter und Vater in der Familie ganz ähnlich sind, so wenig kann dies von den Bürgern angenommen werden. Nicht nur sind die einen reich und die andern arm und steht zwischen beiden der Mittelstand, sondern auch lässt sich, wie schon bekannt, nicht denken, dass alle Bürger die nämlichen Tugenden und in demselben Masse besitzen. Kann Aristoteles seiner Auffassung der Tugend gemäss nicht in Abrede stellen, dass der mittlere Stand der beste ist, so kann er doch nicht leugnen, dass die Reichen, weil sie eben die für das Staatsleben in Betracht kommenden Vorzüge haben, auf die Staatsverwaltung mehr Anspruch erheben können. Jedoch kommt es darauf an, dass nicht das Geld, sondern die Tugend regiere, damit der Zweck des Staates, die Glückseligkeit, also die Vervollkommnung eines jeden Bürgers, befördert werde. Wer nun dieser Regierende sein wird, ist gewiss von der Beschaffenheit der Gesellschaft abhängig; der rechte Staat kann im Gegensatz zum gewöhnlichen ochlokratischen, oligarchischen und tyrannischen, vielmehr demokratisch, aristokratisch oder durch einen König regiert werden. Es liegt aber von vornherein auf der Hand, dass hier immer nur zwei Formen der Verfassung in Betracht kommen

[1]) Es versteht sich von selbst, dass dies von den Kindern nur insofern gilt, als sie noch Kinder sind. Zwischen den Kindern in der Familie und den niederen Arbeitern im Staate existiert nur eine provisorische Analogie, aber keine prinzipielle Gleichheit. Dafür spricht auch der Umstand, dass Aristoteles das Verhältnis der Eltern zu einander aristokratisch, aber des Vaters zu den Kindern streng monarchisch auffasst.

Digitized by Google

können: die Aristokratie und das Königtum, — zwei Formen, welche nicht dem Prinzipe nach, sondern nur der Zahl der Regierenden nach von einander verschieden sind; denn sie stellen beide thatsächlich nur eine Tugendaristokratie dar[1]).

Die Frage, wie der Staat seiner Aufgabe gerecht werden kann, löst Aristoteles durch seine Regeln von der Erziehung, welche er dem Staate anvertraut. Ausserdem aber wurde es aus dem bisher Besprochenen klar, dass dieser Staat in der That kein kriegerischer, sondern ein Friedensstaat ist, und es ist vollkommen berechtigt, wenn unser Philosoph geradezu mit Entrüstung gegen den spartanischen Staat spricht.

Aber so schön und verlockend die Worte auch sind, so ist es doch sehr zweifelhaft, ob sie den Bedürfnissen der grösseren Masse der Bürger in Athen und in ganz Griechenland gerecht werden. Es kommt nicht darauf an, Moral zu predigen, sondern darauf, Moral zu üben. Zu verlangen, dass der Arme nicht um seine Existenz kämpfe, weil nicht das wohlhabende und bequeme Leben die Glückseligkeit sei, war ein verfehlter Griff, weil thatsächlich nicht einmal Aristoteles selber dieser Meinung sein konnte; er hat ja schliesslich angenommen, dass die irdischen Güter für die Glückseligkeit notwendig sind. Dass also Aristoteles einen grösseren Teil der damaligen Gesellschaft mit seiner Lebensauffassung hätte befriedigen können, war von vornherein ausgeschlossen. Die aus dem erfolglosen Kampfe hervorgehende Verzweiflung hatte ja noch nicht viel um sich gegriffen. Auf Beweise durch Weltkonstruktionen lässt sich der Hungrige und Leidende nicht ein. Ausserdem aber wusste man auch schon von vornherein, dass solche Konstruktionen keinen Wert haben. Man sah ja deutlich, wie die eine von der anderen bekämpft wurde, und wenn man sich auf diese Philosophenplaudereien verliesse, so hätte es um die Welt um desto schlechter gestanden. Woher konnte denn Aristoteles schliesslich wissen, was die Welt im letzten Grade sei, und wie sie geordnet dasteht? Gewiss ist der Philosoph bereit, darauf die beste Antwort zu geben. Er setzt auseinander, was Wissen ist, und wie es entsteht; er giebt zu, dass es von den Sinnen anhebt, indem es sich aber auf das Notwendige, auf das Wesen der Dinge beziehe, so weist er darauf

[1]) Eine eingehende Darstellung der Aristotelischen Politik findet man sonst sehr trefflich bei Zeller II, 2. S. 672—754.

Digitized by Google

hin, dass es also nicht die Einzeldinge betreffen kann, sondern die Form, wenn auch nur mittelbar, nämlich durch die Einzeldinge. Er giebt als den Grund der Möglichkeit dieses Wissens an, dass auch die Wahrnehmung uns nicht die Dinge selbst vorführt, sondern nur die Eigenschaften derselben; ferner um die Berechtigung des Verfahrens zu begründen, dass man das Gedachte für Wahrheit halten kann, nimmt er an, dass das reine Denken von dem Gedachten nicht verschieden ist: er konstatiert also ein unmittelbares Erkennen. Aber alles dies war vergebens; er konnte mit diesen Worten nur bei den Gleichgesinnten günstiges Gehör finden, sonst war die übrige Gesellschaft nicht dafür zu gewinnen. Aristoteles ist nicht imstande, mit seiner Lebensauffassung selbst den Erfolg derjenigen des Sokrates zu behaupten. Seine Bedeutung für die Folgezeit liegt vielmehr darin, dass er einen neuen Weg der geistigen Beschäftigung, den Weg der wissenschaftlichen Arbeit, eingeschlagen hat, was ebenso gut in den Lebensverhältnissen des Philosophen lag, wie seine Erfolglosigkeit in der angestrebten Reformation der Lebensauffassung und Lebensführung seines Volkes in den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen.

Zweites Kapitel.

Das Zeitalter nach dem Tode Alexanders des Grossen.

Es ist in der That ein wahres Wort, dass die Athener und überhaupt die Griechen nie besser regiert waren und nie besser standen, als eben in der Zeit Alexanders und seiner nächsten Nachfolger. In Griechenland wurde durch Alexander nicht nur die Ruhe hergestellt, sondern auch der Wohlstand befördert. Dies war denn die unmittelbare Ursache dessen, dass man sich mit verschiedenen Zweigen der von Aristoteles gestifteten Wissenschaften abgab. Aber wie weit dieser Wohlstand und diese Ruhe im eigentlichen Griechenlande möglich war und von welcher Dauer sein konnte, zeigten die Ereignisse, welche unmittelbar nach dem Tode des grossen Schülers des Aristoteles, des grossen Welteroberers Alexander erfolgten.

Das blühende, ja in der That das einzig blühende Reich, das sich unter den sogenannten Diadochen befand, war dasjenige der Ptolemäer in Aegypten mit der Hauptstadt Alexandria. Ermöglichte

Digitized by Google

nun dieser Umstand, dass hier die Wissenschaften, unabhängig von einer Lebensauffassung, besonders berücksichtigt wurden, und fanden viele Peripatetiker, nämlich mittelbare oder unmittelbare Schüler des Aristoteles, in dieser Hinsicht grosse und wohlwollende Aufnahme am Hofe der Ptolemäer, so war sonst die Lebensauffassung des Volkes dieses Reiches, wie denn auch aller anderen, durch die dortige gesellschaftliche Lage bestimmt[1]).

Dass in Athen und überhaupt im ganzen Griechenlande das Aristotelische Lebensbild erfolglos bleiben sollte, lag in der Natur der Sache. So lange Alexander lebte, war ein fast allgemeiner Wohlstand aufgetreten. Aber dies war geradezu auch die Ursache, dass nicht nur die Aristotelische halbe Lebensentsagung auf die Bürger einen ungünstigen Eindruck machte und Theophrast geradezu den Lebensgütern einen grösseren Wert beilegte als sein Lehrer, sondern auch, dass nach dem Tode des Alexander die Gesellschaft sich fast in derselben Lage befunden hat, wie früher. Einerseits zeigte sich der Uebelstand, dass der Reichtum wiederum in die Hände einer ganz kleinen Minderheit der Bevölkerung Griechenlands geraten war; Athen barg über 1200 Bürger, welche nicht einmal 2000 Drachmen Vermögen hatten[2]); andererseits war es eingetreten, dass die Reichen sich dem Luxus und der Sinnlichkeit in die Arme geworfen hatten, und die Armen, welche sich desselben Lebens befleissigten, notwendig habsüchtig geworden waren. Fehlte es denn sonst auf der damaligen Welt, wie wir noch zu sehen haben, nicht auch an solchen, welche für die Sorge für dieses irdische Leben den Mut verloren hatten, so bildeten doch im Lande der Griechen die Irdischeren immer noch eine grosse Mehrheit, welche, wenn sie auch mit der Zeit in die nämliche weltentsagende Verzweiflung verfiel, doch jetzt mit innerer Notwendigkeit die Unruhen verursacht, welche im Zeitalter vor Philipp und Alexander ganz Griechenland beherrschten. Es war ja jene Mehrheit grösstenteils das arme Volk, und wenn jene neuen Unruhen nicht (wenigstens

[1]) Es ist ganz und gar unberechtigt, es beruht nämlich nur auf der falschen Auffassung der griechischen Philosophie, dass man gewöhnt ist, zu meinen, dass nach Alexanders Tod die Philosophie von Athen nach Alexandria wanderte. Man soll zwischen der Philosophie als einer Lebensauffassung und den Einzelwissenschaften, welche fast ausschliesslich in Alexandrien kultiviert werden, scharf unterscheiden; vgl. oben meine Darstellung.

[2]) Diod XVIII, 18, 13. 4.

Digitized by Google

im allgemeinen nicht) für die Griechen untereinander gelten, sondern den Charakter eines Befreiungskrieges der einzelnen griechischen Städte von der makedonischen Oberhoheit tragen, so sind sie doch in der That nur durch die Armut bestimmt[1]). Allerdings hat es Aristoteles seinem praktischen Geiste zu verdanken, dass er bei diesen (angeblichen) Befreiungskriegen nicht ein Opfer der von ihm entworfenen Lebensauffassung wurde; er hat sich im Gegensatz zu dem pedanten Sokrates durch die Flucht nach Chalkis gerettet, wo er auch 322 v. Chr. starb.

Aber auch ein jeder Versuch der Griechen zur Befreiung blieb erfolglos und dies verursachte notwendig, dass die Verzweiflung um sich griff. Gewiss brachte es die Lebensentwicklung mit sich, dass schon in der Zeit, in welcher Aristoteles seinen Reformplan der Lebensführung entwarf, man sehr misstrauisch ihm gegenüber stand: man sah es schon deutlich, dass mit einer Predigt einer gleichsam von aussen her kommenden Lebensauffassung eben nichts anzufangen war; man merkte, dass es, wenn man nicht die Lust hatte, also nicht gesinnt war, die gepredigte Lebensauffassung für wahr zu halten, mit einer jeden Beweisführung und Welterklärung gleich schlecht stand. Pyrrhon, ein Mann, der dem Charakter nach schon von vornherein diesen kaltblütigen Skeptikern angehörte, hob auch seine Stimme in diesem Sinne: er zeigte, dass wir thatsächlich nur von unseren eigenen Empfindungen etwas und zwar nur für den Jetzt-Zustand Gültiges aussagen können; er zeigte nunmehr, wie wir uns immer nur nach unseren Empfindungen richten, und unterschied unter Handlungen von verschiedenen Arten, nämlich solche, welche von der Natur verursacht werden und nun an sich schon notwendig sind und nicht vermieden werden können, und solche, welche das Resultat der Lustempfindung sind, und endlich solche, welche durch Gewohnheit und Gesetz zustande gebracht werden. Pyrrhon verwies darauf, dass es nur auf der Gewohnheit und auf dem Gesetze beruhe, wenn es sich um Götter handle, weil man ja sonst von ihnen nichts wissen kann; man weiss ja nur von den eigenen Empfindungen etwas. Der Philosoph empfahl nun Zurückhaltung von einem jeglichen Urteile, von einem Schein-

[1]) Vgl. Diod. XVIII, 10: *ὁ δὲ δῆμος τῶν Ἀθηναίων τῶν μὲν κτηματικῶν συμβουλευόντων τὴν ἡσυχίαν ἄγειν, τῶν δὲ δημοκόπων ἀνασειόντων τὰ πλήθη καὶ παρακαλούντων ἐρρωμένως ἔχεσθαι τοῦ πολέμου, πολὺ τοῖς πλήθεσιν ὑπερεῖχον οἱ τὸν πόλεμον αἱρούμενοι καὶ τὰς τροφὰς εὐωθότες ἔχειν ἐκ τοῦ μισθοφορεῖν· οἷς ποτ' ἔφησεν ὁ Φίλιππος τὸν μὲν πόλεμον εἰρήνην ὑπάρχειν, τὴν δὲ εἰρήνην πόλεμον.*

Digitized by Google

wissen von der Welt, und somit versuchte er gleichsam unbewusst das Bestehende einem jeden achtbar zu machen. Aber, dass er in der That eine neue Sophistik des Lebens unter einer anderen Form, als jene der Vergangenheit predigte, liegt schon auf der Hand; es war ja klar, dass einem jeden im letzten Grunde seine eigene Lebensweise nicht als richtig oder unrichtig zum Vorwurf gemacht werden konnte; was Pyrrhon von dem Gesetze sagte, war thatsächlich nichts, nachdem einmal ein jeder objektive Zwang, der das Gesetz dem Menschen achtbar machen konnte, aufgehoben wurde. Wenn das Gute und Böse lediglich von der individuellen Empfindung abhängt, so mag infolge der Unerkennbarkeit des objektiven Seins die Gemütsruhe das höchste Gut sein, es kann nichtsdestoweniger nicht in Abrede gestellt werden, dass das, worauf sich das Gemüt beruhigen kann, bei den verschiedenen Individuen inhaltlich ganz verschieden ist. Der sogenannte Skeptizismus ist in der That eine allgemeine Aufklärung, aber eben mit der Annahme, dass alle bisherigen Philosophen nur geschwatzt haben: man kann nichts objektiv feststellen; für und gegen ein jegliches angebliches Sein sind gleich viele Gründe vorhanden, und eine Empfehlung eines Lebensbildes zur allgemeinen Nachahmung ist barer Unsinn.

In der That waren diese letzteren Worte auch der Kern der vergangenen Sophistik des Lebens. Der Unterschied liegt darin, dass dort die verwöhnte Gesellschaft, welche aus lauter verkommenen Glückskindern bestand, aus jenem Prinzipe einen Aufruf zu einem regsamen Leben, zu einem Leben, das nichts nachzugeben, auf nichts zu verzichten hatte, ableitete; die neue Sophistik aber, wie sie denn in der That auch nicht direkt als Sophistik entstanden war, betrachtet jenes Prinzip geradezu als solches, welches zu einem stillen Leben einladet: nicht ein Kampf um eine jegliche Glückseligkeit, sondern eine Gemütsruhe ist es, was die ermattete Gesellschaft aus jenem Prinzipe der Unmöglichkeit eines jeglichen objektiv erkannten Lebensbildes macht.

Das ist nun die allgemeine Stimmung in der Gesellschaft kurz vor dem Ende des grossen Weltreichs und nachher. Wurde aber dieselbe, wie wir gesehen haben, durch allerhand Missstände schon mit der ersten Sophistik des Lebens langsam vorbereitet und wird sie sich noch weiter entwickeln, um, wie die erstere Sophistik die Auflösung des Athenischen Staates herbeigeführt hatte, jetzt geradezu die ganze damalige Welt, das Altertum im

Digitized by Google

Christentume aufzulösen, so fragt es sich doch für den Augenblick, wie sich die gegenwärtige Gesellschaft in Griechenland diese Gemütsruhe denken kann. Die Gemütsruhe endet mit dem völligen Weltentsagen, aber dies ist eben der Endzustand. So stellt denn das Epikureische Lebensbild eben die Stufe vor diesem Endzustande dar.

Der neue Philosoph der griechischen Gesellschaft ist der arme Epikuros. Seine Bestimmung des erwünschten Lebensbildes hebt von der Bemerkung und Hinweisung an, dass unser Begehren durch die Lust und Unlust bestimmt wird. Epikur meint, dies sei die parallele Erscheinung dessen, dass auch, was wir von den ausser uns befindlichen Dingen aussagen, dies unsere eigene Meinung ist, welche durch die hinzutretende Beobachtung und Erfahrung nur bekräftigt oder widerlegt wird. Durch die Lust und Unlust bestimmen wir uns nun hinsichtlich eines jeglichen Objektes des Begehrens, ob wir es zu wählen oder zu vermeiden haben[1]). Also ist nicht die Lust das Objekt unserer Wahl, sondern dieses ist immer etwas ganz anderes, und die Lust ist gleichsam die Stimme unseres Inneren, dass das Gewählte zu unserem Wohlbefinden beiträgt; dieses letztere ist nun aber gewiss nichts anderes, als die Gesundheit des Körpers und die Unerschütterlichkeit (*ἀταραξία*) der Seele.

Dass ein jedes neue Lebensbild, welches innerhalb des gegenwärtigen Zustandes der Gesellschaft entsteht, bei der Glückseligkeit auf jene Unerschütterlichkeit ankommen lassen wird, dies haben wir schon in seiner Notwendigkeit kennen gelernt. Hier handelt es sich aber darum näher, zu bestimmen, was die Lust sei, welche geradezu als das Kriterium einer jeden Äusserungsweise des Individuums proklamiert wurde. Der Philosoph nun weist vor allem uns darauf hin, dass das, was wir Lust nennen, in dem gewöhnlichen Leben immer mehr oder weniger mit Unlust gemischt ist, und es ist ihm auch nicht minder klar, dass die Lust des körperlichen Zustandes von der des seelischen unterschieden werden muss[2]). Verkündet nun aber die Lust, wie bereits von Epikur angenommen, die Gesundheit des Menschen, so versteht sich auch von selbst, einerseits dass man hinsichtlich der Lust überhaupt sich zu besinnen hat, nicht um eines geringen Quantums Lust willen die Unlust in

[1]) Diog. l. x. 31. 34.

[2]) Die Intensität der seelischen Lust wird durch die Erinnerung, Phantaste etc. begründet.

Digitized by Google

grösserem Masse Platz greifen zu lassen, und andererseits dass, indem die seelische Lust und Unlust immer stärker ist, als die körperliche, die erstere der letzteren immer vorzuziehen ist.

Aus alledem ist nun klar, dass nach Epikur die Lust, wie auch oben angegeben, nichts Positives ist; sie besteht nicht im Genusse, sondern sie giebt nur den Zustand der Schmerzlosigkeit des Körpers und die Ruhe der Seele an. Streben wir nun nach Lust, so heisst es, dass sich unsere Handlung und Thätigkeit immer nur danach richtet, diesen menschlichen Zustand aufrecht zu halten. Dass die besonnene Überlegung das Mittel dazu ist, versteht sich von selbst; diese macht denn auch alle andere Mittel ausfindig, welche uns zu jenem Zustande, also zu unserer Glückseligkeit führen. Sind nun diese Mittel die Tugenden, und ist die Einsicht, der praktische Verstand, die höchste Tugend, so erhellt aus dem Erwähnten auch, dass sie unmöglich die Glückseligkeit selber sind.

Wie die verschiedenen Tugenden und insbesondere die Weisheit zu unserer Glückseligkeit beitragen können, ist im Grunde sehr leicht verständlich; fragen wir aber unseren Philosophen nach einer allgemeinen Anwendung seiner Lehre auf das Leben, so giebt er die geschickteste Antwort darauf: es handelt sich um unsere Begierden, aber diese sind teils natürlich und notwendig, teils natürlich und nicht notwendig und teils weder natürlich noch notwendig. Aus der Bestimmung der Lust geht nun hervor, dass unsere Glückseligkeit nur der befriedigte Zustand der ersteren Begierden ist; denn diese sind die Folge des in uns aufgetretenen Unlustgefühls, das aufgehoben werden soll und kann, während die zwei anderen Arten der Begierde nie befriedigt, wohl aber, indem sie nicht notwendig sind, vermieden werden können.

Das ist in der That ein Lebensbild, welches nicht nur den Reichen von der Unsicherheit befreit, wie er sich nach seinem Reichtume richten kann, ohne jedoch seine Gemütsruhe zu verlieren, sondern auch den Ärmsten tröstet, indem es ihm zeigt, wie er der Glückseligkeit teilhaftig sein kann, weil er im letzten Grunde seine natürlichen und notwendigen Begierden befriedigen kann. Ausserdem legt Epikur der Freundschaft einen grossen Wert bei, welche man doch in einer Zeit der Verzweiflung willkommen heissen konnte, zumal in Griechenland, wo dieselbe in der That von jeher gepflegt wurde. Aber dieses ganze Lebensbild des Philosophen besitzt immer noch nur einen problematischen Wert, so lange Epikur sich nicht bemüht, gegenüber der zeit-

Digitized by Google

genössischen Skeptik klarzulegen, dass dieses Bild auf eine allgemeine Anerkennung von der Gesellschaft Anspruch erheben kann.

Die Wichtigkeit dieses neuen Zweifels beruht darauf: Ist man imstande, einen Toten wieder zu beleben, so liegt einem jeden die Thatsache unmittelbar vor den Augen, und man hat gewiss nicht, wenigstens in erster Reihe nicht, nach den Mitteln zu fragen, wie das Wunder vor sich gegangen ist; die Aufmerksamkeit kann sich vielmehr nur darauf richten, sich zu überzeugen, ob nicht eine Täuschung vorliegt. Aber die Epikureische Lebenspredigt, so sehr sie auch einem jeden aus der Seele gesprochen worden sein mag, konnte schon von vornherein nicht jenem Wunder verglichen werden: es ist thöricht zu verlangen, dass die ganze Gesellschaft sofort von einem Lebensbilde umgestaltet werde, wenn es auch sonst von der Allgemeinheit vertreten wurde; von der Predigt bis zur Verwirklichung des Gepredigten ist die Entfernung himmelweit; denn nicht nur ist jene Allgemeinheit nicht Allheit der Gesellschaft, sondern auch die Allgemeinheit hat noch immer, bis sie zu einem endgültigen Schlusse gelange, Gründe genug zu erwägen, welche für und gegen das neue Bedürfnis sprechen können. Aber während sich dieser Akt vollzieht, können doch wohl auch andere Momente auftreten, welche geradezu ein neues Lebensbild zustande zu bringen vermögen. Ausserdem aber ist die griechische Gesellschaft in diesem Zeitalter weder ganz verzweifelt, noch ganz nüchtern: das erstere hindert sie, etwas sofort zu acceptieren, was ihr vielleicht auch ganz aus der Seele gesprochen worden sein mag, das letztere verursacht ihr ewiges Schwanken und ihre ewige Unentschlossenheit. Die neue Sophistik des Lebens unter dem Namen der Skepsis war noch ein Ereignis von heute, und wenn auch ihr Lebensbild mit demjenigen eines Epikur in der That ganz ähnlich war, so war es doch einem jeden, der es mit der Behauptung der Unmöglichkeit einer objektiven Erkenntnis ernst genommen hatte, unmöglich, sich so leicht von einem Lebensbilde betäuben zu lassen, welches für die Allgemeinheit bestimmt wurde.

Es fragt sich also von vornherein danach: wie lässt sich ein Lebensbild rechtfertigen, welches ein für allemal für alle Menschen dieselben Regeln vorschreibt? Das Epikureische Lebensbild ist nämlich von vornherein nicht wegen seines Inhaltes, wohl aber deswegen verdächtig, als ja in einer Zeit der Skepsis ihm notwendig zugrunde liegen muss, dass es eine objektive Erkenntnis

Digitized by Google

gibt; und Epikur ist nun gezwungen, über diese letztere Möglichkeit Rechenschaft abzulegen.

Aber Epikur hatte schon diese Frage seinerseits von Anfang an dahin beantwortet, dass er, wie wir oben sahen, zwischen dem Verhältnisse der Lust und Unlust zu den Begierden und demjenigen der Erfahrung zu den vorgefassten Meinungen eine Parallele konstatierte. Denn er hatte damit die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis thatsächlich vorausgesetzt. Nunmehr ist er der Meinung, dass die Wahrheit dieser Voraussetzung darauf begründet ist, dass der Irrtum nicht in den Sinnen, oder in dem, was uns die Sinne vorführt, sondern in dem Urteilen liegt. Der Skeptizismus hebt die objektive Erkenntnis aus dem Grunde auf, weil man nur von den eigenen Empfindungen etwas aussagen kann und die Empfindungen bei den verschiedenen Individuen notwendig verschieden sind; er begeht aber nach Epikur damit eben den Fehler, dass er den Unterschied zwischen der Thätigkeit der Sinne und des Verstandes, also die Natur des Irrtums verkennt. Die Funktion der Sinnesorgane besteht lediglich darin, dass sie das Gegenwärtige und auf sie Wirkende unter den natürlichen Bedingungen auffassen [1]); sie können sich also unmöglich irren; sie entwerfen bloss momentane Bilder, welche einem jeglichen Nachdenken vorangehen. Wer aber bei dem Sinne dadurch einen Irrtum konstatieren zu können glaubt, dass er entweder die Bilder, d. i. die Wahrnehmungen zweier verschiedenen Sinne vergleicht oder gar zwei Empfindungen des nämlichen Sinnes prüft, so besteht dort der Irrtum in eben diesem Urteile; denn man vernachlässigt in diesem Falle die natürlichen Bedingungen, unter denen die Wahrnehmungen vor unserer Seele auftreten, oder andernfalls vergleicht man zwei verschiedene Bilder. Wer aber in dem Nachdenken über die Sinne Irrtümer entdecken will, der täuscht sich selber, weil er sich in diesem Falle wiederum dessen unbewusst ist, dass das Denken sein Material aus den Sinnen schöpft: ein jeder Begriff ist gleichsam das geistige Bild entweder dessen, was unmittelbar auf die Sinne wirkt, oder eines Objekts, welches die Einbildung nach Analogie der Verhältnisse des Wahrgenommenen selbständig produziert hat [2]). Die Begriffe der letzteren Art nennt Epikur die gedachten oder vorgefassten Vorstellungen, und es

[1]) Vgl. Sext. Empir. adv. Math. VII, 203—210.

[2]) Diog. Laert. VII, 32.

Digitized by Google

liegt nunmehr auf der Hand, dass, so notwendig die ersteren Begriffe keinen Irrtum enthalten können, ebenso notwendig diese letzteren die Ursache des Irrtums sein können: die Realität der vorgefassten Vorstellungen hängt also lediglich davon ab, dass sie durch die Sinne bekräftigt und bezeugt oder wenigstens nicht widerlegt werden.

Somit ist die Frage nach der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis und infolge dessen auch nach der Möglichkeit eines allgemeinen Lebensbildes vollkommen beantwortet. Diese Objektivität besteht darin, dass man die parallelen Gebiete: die vorgefasste Vorstellung und die Begierde, unter die Kontrolle der Sinne, respektive der Lust und Unlust stellt. Was bei dieser Prüfung sich bewährt, gilt für alle Menschen überhaupt.

Jedoch hat Epikur mit seiner Erklärung des Irrtums eine Lücke offen gelassen: er hat nicht erklärt, wie es kommt, dass die Thätigkeit der Sinne nur darin besteht, dass sie uns blosse äussere Bilder vorführen, oder anders ausgedrückt, dass diese Bilder getreu sind. Verlangt nun dies unmittelbar eine Erklärung über die Sinne und über die Aussenwelt oder die Welt überhaupt, so war diese Erklärung auch wegen eines anderen Grundes notwendig: wer die Glückseligkeit im Grunde nur auf die Unerschütterlichkeit der Seele zurückgeführt hatte, der sollte auch versuchen, einen jeden von den herkömmlichen Vorurteilen zu befreien; es fragte sich in erster Reihe, wie man sich das Weltall zu denken hatte.

Epikur genügt seinem doppelten Probleme dadurch, dass er die Welterklärung des Demokrit adoptiert. Damit sprach er selber aber auch seine eigene Verurteilung aus, und die geringe Hoffnung, die er auf einen gewissen Erfolg seiner Lebensauffassung hegen konnte, ging thatsächlich verloren. Dies war aber in der Natur der Sache begründet: was der Philosoph anstellte, enthielt einen inneren Widerspruch, der unmöglich vermieden werden konnte. Er hatte zeitgemäss die Glückseligkeit auf die Unerschütterlichkeit der Seele zurückgeführt, aber indem er, um dieselbe als möglich hinzustellen, den Menschen selbst für seine Handlungen verantwortlich machte, somit nicht nur eine Vorherbestimmung, sondern auch eine Vorsehung und ein jedes Vorurteil über Dämonen und selbst die Götter vernichtete, geriet er geradezu zu der Grundbestimmung der bestehenden Gesellschaft in Widerspruch. Je mehr man in dieser Gesellschaft genötigt wurde, sich von dem öffentlichen Leben zurückzuziehen, je mehr man auf den

Digitized by Google

Kampf um das irdische Leben verzichtete, desto mehr kehrte man zu sich selbst zurück und hier fing man an, an ein anderes Leben zu hoffen, ja sich in die Gottheit zu versenken.

Das ist in der That die notwendige Entwicklungsweise der griechischen Gesellschaft, ein Prozess, der wie wir bald sehen werden, langsam nicht nur die Griechen gegen die äusseren Schicksale ihres Vaterlandes fast ganz gleichgültig machte, sondern auch die ganze damalige Menschheit insgesamt in den Schoss des Christentums warf. Aber unter solchen Umständen lag es schon von vornherein auf der Hand, dass es als ein thörichtes Wort klingen wird, wenn man sich untersteht, wegen einer begrifflichen Konsequenz der müden Menschheit diesen Weg zur Ruhe abzusperren. Aber auch Epikur selber hat thatsächlich gezeigt, in welchem Grade es unmöglich war: während er anfangs seiner Konsequenzmacherei getreu von den Göttern nichts wissen wollte, hat er sich doch gezwungen gesehen, schliesslich eine Gottheit zu konstatieren, ganz gleich in welcher Form.

In der That konnte sich aber die Lösung des zeitgemässen Lebensproblems leichter gestalten; es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass im Grunde der wissenschaftliche Geist des Epikur es war, der jene schiefe Lösung desselben herbeiführte; sonst könnte die Gemütsruhe in der That eher durch die Annahme einer Möglichkeit der vollen Hingebung an die Gottheit, ja auch der Beugung vor der göttlichen Bestimmung eines jeden menschlichen Schicksals verwirklicht und aus den eigenen Gründen erklärt werden.

Das sind die Bedingungen, welche zu gleicher Zeit mit dem Epikureismus auch den Stoizismus ins Leben rufen. Es handelte sich darum, in der näheren Bestimmung der Glückseligkeit als der unerschütterlichen Sicherheit des Gemüts dieses Problem so zu lösen, dass den gegenwärtigen Bedürfnissen entsprochen werde. Ausserdem aber konnte man auch leicht entdecken, dass sowohl das Epikureische Lebensbild als auch dasjenige der Akademiker und Peripatetiker einen inneren Widerspruch enthielten. Gewiss berücksichtigten alle diese Lebensbilder mehr und mehr nur das Individuum, wie es das neue Verhalten der griechischen Gesellschaft unmittelbar verlangte; aber lehnte diese Gesellschaft auch ihr müdes Haupt an die Brust der Gemüts-Unerschütterlichkeit, um sich auszuruhen, so war nunmehr unbegreiflich, wie man äussere und ganz vom Zufall abhängige Dinge zu den Gütern zählen

Digitized by Google

konnte. Es lag nun auf der Hand, dass die einzig richtige Lösung des Problems dadurch herbeigeführt werden konnte, dass man von jener Glückseligkeit des Menschen alles das wegleugnet, was nicht in seiner eigenen Gewalt steht.

Wie alle Erscheinungen in diesem Zeitalter des griechischen Lebens nur eine intensivere Wiederholung der unmittelbaren Vergangenheit bilden, so ist es denn auch ganz dem entsprechend, dass die Stoische Lösung des Lebensproblems unmittelbar an die Kynische erinnert, und es ist auch kein Wunder mehr, wenn nach den Angaben der Urheber des Stoizismus Zenon aus der Kynischen Schule hervorgegangen war. Nun lautet die nähere Begründung und inhaltliche Bestimmung der Glückseligkeit deutlich genug. Wenn diese letztere, wie dies allgemein angenommen wurde, in der Gemütsruhe zu suchen war, so stand von vornherein fest, dass alle äusseren Güter, so Gesundheit, Reichtum, Ehre, und alle äusseren Uebel, so Armut, Schmerz, Krankheit, Schmach, Tod, mit der Glückseligkeit nichts zu schaffen haben. Der Stoizismus proklamiert, dass diese Dinge an sich weder Güter noch Übel sind, sondern bloss Adiaphora. Soll aber die Glückseligkeit das Gute enthalten, das Gute sein, so versteht sich von selbst, dass es nur in dem besteht, was der Mensch in seiner eigenen Gewalt hat, und das ist die Tugend.

Das ist jetzt das erste Mal, dass das Gute endgültig von den äusseren Dingen auf die Handlungen zurückgeführt wurde. Aber mit der Annahme, dass notwendig nur die Tugend ein Gut sein kann, stehen auch die unmittelbaren Konsequenzen derselben im Zusammenhang; die Stoiker meinen: das Gute ist an und für sich gut, wie denn auch das Übel an und für sich übel ist. Denn man kann, sagen die Stoiker, allerdings nicht bezweifeln, dass man auch einen Unterschied im Guten machen kann, nämlich insofern, als ja auch das Mittel zum Guten als gut angenommen werden muss; aber dieser Unterschied bezieht sich nicht auf den Ursprung des Guten: das Gute als von allen Umständen und äusseren Dingen unabhängig kann seinen Wert nur in sich tragen. Somit ist gut das schlechterdings Gute, wie denn auch schlecht das schlechterdings Schlechte ist, und es giebt keine Zwischenstufen von dem Schlechten zum Guten.

Auf diesen Bestimmungen beruht es nunmehr, dass der erste Stoizismus sich keine Glückseligkeitsgrade denken kann und annimmt, dass die Glückseligkeit entweder vorhanden ist oder nicht,

Digitized by Google

und dass dieselbe als die Tugend Selbstzweck ist und es sich bei derselben nicht darum handelt, Lust zu empfinden; die Lust, soweit sie nämlich dem glückseligen Leben hinzutritt, ist nur die Folge der Tugend, an sich ist sie sonst ein Adiaphoron.

Somit wurde nun alles auf die Tugend zurückgeführt, und diese bedarf keiner anderweitigen Zuthaten; sie trägt alle Bedingungen der Glückseligkeit in sich. Es fragt sich nunmehr, was Tugend sei.

Es kann, sagen die Stoiker, nicht anders gedacht werden, als eben so, dass nämlich alle Menschen nach der Glückseligkeit streben. Aus dieser allgemeinen Annahme geht nun hervor, dass alles, was man thut oder überhaupt was man will, sich nur auf jene Glückseligkeit beziehen kann; der natürliche Gegenstand des Wollens ist also immer nur das Gute (die Glückseligkeit), welches gerade so sein Streben hervorruft (ὁρμή), wie das Schlechte sein Widerstreben (ἀφορμή). Ein jeder menschliche Trieb geht also ursprünglich auf die Erreichung des Guten. Man kann nun gewiss diesen Trieb auf jenen unbewussten Vorgang der Selbsterhaltung, der Eigenliebe zurückführen; es liegt aber auf der Hand, dass sich dieser Prozess in der Art und Weise vollzieht, dass er durch eine Vorstellung von dem Guten (von der Glückseligkeit) erweckt und hervorgerufen wird. So kommt es denn bei dem Menschen darauf an, dass seine Vernunft (ἡγεμονικόν), der Sitz dieses Triebs, über das Erstrebte entscheide. Aber wenn auch die Vernunft so beschaffen ist, dass sie immer nur das Gute an sich wähle, so wird sie dadurch doch zu etwas Vernunftwidrigem, nämlich zu dem, was eigentlich mit ihrer Bestimmung und Beschaffenheit nicht übereinstimmt, verleitet, dass jener Trieb oft ein Uebermass zeigt. Dieser Zustand der Vernunft ist der Affekt. Daraus geht nun deutlich hervor, dass ein jeder Affekt eine Seelenkrankheit ist und nur einen Mangel an Selbstbeherrschung verkündet. Der Affekt kann also niemals als zulässig und nützlich angesehen werden, wie Aristoteles meinte, und es ist von vornherein klar, dass man, sagen die Stoiker, sich darnach zu richten hat, die Affekte nicht bloss zu mässigen (wie Platon und Aristoteles annahmen), sondern ganz und gar auszurotten.

Dieses letztere ist nun eben die negative Bestimmung der Tugend: sie ist der Zustand der Affektlosigkeit, sie heisst Apathie (ἀπάθεια). Demnach ist nun weiter die positive Bestimmung der Tugend die, dass sie die richtige Beschaffenheit der Vernunft dar-

Digitized by Google

stellt; Tugend ist die vernünftige Selbstbestimmung; sie deutet auf eine Seele hin, welche so beschaffen ist, wie sie beschaffen sein soll; sie drückt die Übereinstimmung der Seele mit dem allgemeinen Naturgesetze aus; denn das tugendhafte Leben ist eben das naturgemässe Leben.

Dass der müde Grieche dieses Zeitalters nicht besser befriedigt werden konnte, dass er nach wiederholten Verlusten, von denen er betroffen wurde, und in seiner gegenwärtigen Verzweiflung nicht besser getröstet werden konnte, als eben mit dieser Bestimmung der Glückseligkeit als Gemütsruhe, als Affektlosigkeit und Gleichgültigkeit gegen alle Vorgänge des Lebens, liegt unmittelbar auf der Hand. Aber diese Bestimmung der Tugend, also der Glückseligkeit, des tugendhaften Lebens hat doch eine Frage in die Mitte geworfen, welche unbegreiflich ist und eine nähere Erläuterung verlangt. Es ist die Frage: wieso die Vernunft an sich schon die Inhaberin der Glückseligkeit bildet und wieso die Glückseligkeit in dem naturgemässen Leben besteht.

Das sind zwei Fragen, welche sich zu einander in der That so verhalten, wie das zu Beweisende zum Beweise, und dem Stoizismus liegt es daran, vor allem klar zu legen, dass die Vernunft von vornherein so beschaffen ist, dass sie dem Menschen seine Glückseligkeit gewähren kann. Dies wird nun durch die Annahme begründet, dass die menschliche Seele ein Teil und Ausfluss der allgemeinen Lebenskraft der Welt ist; daraus ergiebt sich nun aber, dass, was im Weltall als Gesetz obwaltet, dies notwendig auch in dem Menschen zur Geltung kommen muss. Der Determinismus des Willens und der Widerspruch des gewöhnlichen Lebens, welches den unmittelbaren Beweis dafür liefert, dass man sogar sehr häufig gegen die eigene Glückseligkeit arbeitet, wird von den Stoikern dadurch in Einklang gebracht, dass sie dem menschlichen Willen eine gewisse Freiheit anerkennen: sie weisen nämlich darauf hin, dass der Wille nicht von aussen, sondern unter der Mitwirkung der äusseren Umstände durch seine eigene Natur bestimmt wird. Hier waltet also nach den Stoikern geradezu jenes Verhältnis ob, welches auch zwischen der erkennenden Seele und dem Irrtume besteht: sie finden es sehr richtig, dass Epikur den Irrtum nicht in der Wahrnehmung als solcher, also nicht in dem Objekte, dem Dinge selbst, sondern in dem Urteile gesucht hat.

Gewiss, es war dieser letztere Vergleich des Irrtums im Wollen mit jenem im Erkennen, ja, auch noch die Annahme von dem

Digitized by Google

Sitze des Irrtums an und für sich gar nicht über allem Zweifel und gar nicht selbstverständlich; die Notwendigkeit der Rechtfertigung und der näheren Begründung beider Annahmen machte sich geltend. Aber noch wichtiger war für die bestehenden Verhältnisse ein anderes Problem, welches der Stoizismus fast ganz neu aufs Tapet brachte: wenn es auch zugegeben werden sollte, dass die Einzelvernunft oder -Seele ein Teil der allgemeinen Seele ist, liesse sich doch immer noch nicht begreifen, wieso die menschliche Vernunft so beschaffen ist, dass, wie die Stoiker meinten, ihre ungestörte, durch die Triebe nicht lahmgelegte Thätigkeit notwendig die Glückseligkeit des Menschen sei, oder kurz gesagt, dass das naturgemässe Leben die Glückseligkeit sei.

Wohin dieser Zweifel, diese Ungewissheit führt, und wie er beseitigt werden kann, ist schon an und für sich klar. Es handelt sich im letzten Grunde um das Verhältnis des Menschen zum Weltall, und der Stoizismus löst das Problem treffend so, dass er geradezu den Menschen, wie er denn von jeher als Mikrokosmos gedacht wurde, vollständig so verallgemeinert, wie er sich ihn gedacht hatte. Jedoch wird zunächst darauf hingewiesen, dass, wie die Thätigkeit, so auch die Eigenschaft eines jeden Dinges an sich schon nichts ist, als eben nur ein bestimmter Zustand desselben. Wir haben ja gesehen, wie die Tugend die Glückseligkeit selbst ist, und diese letztere zeigt doch nur einen bestimmten Zustand der Seele an. Dasselbe gilt aber auch von dem Guten; denn es wurde angenommen, dass nur die Tugend gut ist. Somit liegt es auf der Hand, dass es sich bei alledem um etwas ganz Materielles, d. i. Körperliches handelt; denn das alles sind Eigenschaften, d. i. Zustände der Seele, und diese ist nur ein warmer Hauch.

Das letztere führt uns zum Verständnis des oben erwähnten Problems: der Mensch ist in seiner Ganzheit nur ein Stück des Alls, und dieses ist nun notwendig etwas ganz Einheitliches; denn auch jener Hauch lässt sich nicht anders denken, als eben nur als dem Stoffe, der Materie, von vornherein innewohnend: es wird ja auch ein jedes Ding zu dem, was es ist, nur durch seine Eigenschaften, bewirkt durch gewisse Luftströmungen (*πνεύματα*), welche von dem Mittelpunkte eines jeden Dinges ausgehen und in sich wieder zurückkehren; diese Bewegung aber setzt eine innewohnende Kraft voraus, wie eine solche im Menschen die Seele ist.

So kühn alle diese Behauptungen der Stoiker auch sein mögen, kühner ist es jedenfalls, dass sie nunmehr aus dem Innewohnen

Digitized by Google

der Kraft im Stoffe die Identität beider ableiten. Der Stoizismus meint nun, dass jene Kraft (wie sie durch die Seele des Menschen gleichsam angedeutet wird) das Feuer ist, welches sich teilweise zum Stoffe verwandelt hat. So behauptet er denn nunmehr auch, dass der Stoff nur insofern existiert, als ihm das Pneuma gegenüber gestellt wird; nämlich: das einzig ursprünglich Existierende ist das Feuer, und aus diesem haben sieh alle besonderen Stoffe entwickelt. Die Stoiker nennen nun das Urfeuer auch die Gottheit, und es versteht sich von selbst, dass diese doppelte Eigenschaften hat: das eine Mal, wenn sie als das Substrat des Werdens betrachtet wird — sie heisst in diesem Falle Feuer, Äther, Luft oder Hauch oder Pneuma; das andere Mal wenn sie als die Weltordnung zur Sprache kommt — sie heisst in diesem Falle Seele, Geist oder Vernunft, das allgemeine Gesetz, die Natur, das Verhängnis, die Vorsehung, das vollkommene, selige, allgütige, allwissende Wesen. Somit wurde nunmehr vollkommen klar, dass es thatsächlich in der menschlichen Vernunft liegt, in der affektenfreien Thätigkeit die Glückseligkeit zu bewirken: Alles ist in der Welt von ein und demselben Gesetze durchdrungen; denn alle Körper sind durchdringlich, und es geht bei ihnen eine allgemeine Mischung so vor sich, dass der eine sich über den ganzen Umfang des anderen ausdehnt (*κρᾶσις δι' ὅλων*). So erhält denn alles seine Bestimmung, welche eben dadurch verwirklicht wird, dass das eine, allgemeine Gesetz herrscht.

Ein doppelter ist der Sieg des Stoischen Lebensbildes über das Epikureische: einerseits hat es die Gemütsruhe, als die Glückseligkeit, in ihrer Möglichkeit erklärt, indem es sie auf das naturgemässe Leben zurückführte, anderseits aber hat es auch den für die gegenwärtige Gesellschaft abscheulichen Fehler des Epikureischen Lebensbildes vermieden: es hat nämlich die Gottheit als den oberen Zweck in den Mittelpunkt der Welt gesetzt und liess die ganze Welt, wie sie aus dem Feuer, der Gottheit, hervorgegangen war, auch zu demselben Urprinzipe durch den allgemeinen Weltbrand zurückkehren; und das waren Momente, welche das Gemüt thatsächlich befriedigten. Denn die unlösbare Frage des Epikureismus: was man denn mit einer leeren Gemütsruhe anzufangen hatte, wenn des Menschen Schicksal mit einem erbärmlichen Tode sein Ende findet, wurde durch das Stoische Weltbild weggeschafft: das Weltall bildet nach den Stoikern eine Kette von Zwecken, so nämlich, dass das niedrigere Geschöpf an dem höheren seinen Zweck

Digitized by Google

erreicht. Der Mensch ist dann die höchste Erscheinung der Zwecke auf Erden; es lebt nach dem Tode seine Seele noch fort (ganz gleich wie lange), und schliesslich ist noch der allgemeine Zweck die Rückkehr zu der Gottheit.

Das ist ein Wort, welches der gegenwärtigen griechischen Gesellschaft, wie wir sie kennen gelernt haben, thatsächlich aus der Seele gesprochen wurde. Die Stoiker vernachlässigen aber auch nicht, ihrem Bilde die nötige Kraft dadurch zu verschaffen, dass sie es auch durch erkenntnistheoretische Erwägungen in Schutz nehmen. Sie benutzen die damalige Stimmung der Gesellschaft als Argument für ihr Weltbild; sie weisen nun darauf hin, dass die allgemeine Meinung, als angeborene Prinzipien (*κοιναὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις*), die natürlichen Normen sowohl für die Tugend als auch für die Wahrheit überhaupt bildet[1]).

Jedoch schien bereits die Erfahrung gegen diese Lebensauffassung zu sprechen. Erstens: die allgemeine Zweckmässigkeit aller Dinge lag nicht unmittelbar auf der Hand; vielmehr sie konnte direkt angegriffen werden; es scheint ja vieles ohne jeglichen Zweck zu sein. Dann aber zweitens war auch die Vorsehungs- oder Gottnotwendigkeits-Lehre thatsächlich aus der Luft gegriffen; wer Augen hatte, der konnte sehen, dass die meisten Tugendhaften ein übles Dasein führen, und dass die Welt voll von Übel ist. Gewiss beugten die Stoiker diesen erfahrungsmässigen Einwänden dadurch vor, dass sie darauf hinwiesen, dass es unmöglich ist, alles zu wissen, d. h. dass uns der Zweck vieler Dinge verborgen und unbekannt bleibt, dass ein gewisses Übel um der Bethätigung der Tugend willen vorhanden ist, und dass die Unglückseligkeit des Tugendhaften scheinbar ist. Aber wenn nicht alles zu erkennen war und wenn einiges nur scheinbar so ist, wie es ist, wie konnte man sich davon überzeugen, dass das als erkannt Vorgebrachte thatsächlich eine Erkenntnis war?

[1]) Dass der Stoizismus diesen richtigen Anhaltspunkt zu seinen Gunsten nachträglich dadurch verdorben und geschwächt hat, dass er annahm, die einzige Quelle der Erkenntnis sei die Wahrnehmung, ist klar. Diese Behauptung haben wir aber in der That der Oberflächlichkeit wahrscheinlich eines späteren Stoikers zuzuschreiben: denn das ganze System, wie ich es ausgeführt habe, hat sie thatsächlich nicht nötig. Es irrt sich also auch Zeller (III. 1. S. 75), wenn er meint, dass, wenn man unter den *κοιναὶ ἔννοιαι* angeborene Ideen will, „dies doch gegen den Sinn und Zusammenhang des Systems" wäre; vielmehr verlangt dieses letztere, dass jene angeborene Ideen seien.

Digitized by Google

In der That hatte mit dem Platonismus die Erscheinung nichts zu schaffen, dass unter den Umständen der allgemeinen Unsicherheit in der griechischen Gesellschaft der Zweifel um sich griff, und dass geradezu die Schüler des Platonismus, als Akademiker bekannt, sich diese allgemeine Meinung aneigneten. Dies gilt denn z. B. von Carneades, der eine jede objektive Wahrheit bestritt und alles auf eine Wahrscheinlichkeit zurückführte. Es war das eine neue Sophistik des Lebens, welche die Gültigkeit der Annahmen von Gottes Existenz zerstörte und ein Leben des Eigennutzes rechtfertigte.

Diesem Zustande des Zweifels im eigentlichen Griechenlande entspricht jener in den übrigen Diadochen-Reichen, von denen hier besonders Alexandrien in Betracht kommt. Es war hier allerdings notwendig, dass die Wissenschaften getrieben wurden; man wurde ja von den reichen Königen auf das reichlichste besoldet; aber die natürliche Anlage des Orientalen, gepaart auch mit dem Wohlstande, der die Korruption verursachte, trieben auch hier durch die skeptische Stimmung, unterstützt durch die Einführung des Pyrrhonischen Skeptizismus, das Leben dem Mystizismus in den Schoss. Dies hatte denn schliesslich zur Wirkung, dass dem Platonischen und Pythagoreischen Lebensbilde von neuem ein Wirkungskreis eröffnet wurde, wie wir dies noch kurz zu sehen haben[1]).

Aber was das griechische Leben anbelangt, so war ein grosses Ereignis die Folge dieser allgemeinen, skeptischen Stimmung und des Mystizismus, der alle Gemüter der damaligen Welt vereinigt hatte und alle für eine ganz neue Erscheinung der Lebensäusserung (für das Christentum) vorbereitete. Jenes grosse Ereignis ist zunächst, dass das Griechentum durch das Römertum seinen Untergang findet; er war das Produkt des Skeptizismus und des Mystizismus; man bezeichnete ja jetzt als einen eitlen Wahn, die äusseren Zustände als gut oder schlecht zu bestimmen und den einen dem anderen vorzuziehen. Und diese Stimmung zerstörte thatsächlich eine jede Sorge für die früher so sehr ersehnte und wie ein Augapfel geschützte Freiheit und Unabhängigkeit; ja die Epiku-

[1]) Vgl. im nächsten Abschnitte. Dass jedoch auch hier, im Orient, diese Neigung nach und nach vorbereitet wurde, dass man nämlich auch die Entwickelung der Verhältnisse daselbst so zu denken hat, wie diejenige in Griechenland (gewiss unter ganz anderen Faktoren und mit verschiedenen Erscheinungen) versteht sich von selbst: dies hier näher zu erörtern, ist nicht meine Aufgabe.

Digitized by Google

reische Lebensauffassung hatte diese Stimmung in dem Sinne interpretiert, dass sie auf das gesellschaftliche Leben keinen Wert gelegt hat; die Gesellschaft bezweckte nach ihm nur die Sicherstellung des einzelnen gegen die Verletzungen durch andere und verlangte die Gemütsruhe doch, dass man als Privatmann für sich lebe (λάθε βιώσας). Als Korrelat dessen gab denn auch der Stoizismus die Erklärung ab, dass es in der That zwischen den Menschen keinen Unterschied giebt, und dass der Mensch nicht Bürger dieser oder jener Stadt, dieses oder jenes Staates ist, sondern ein Bürger der Welt (Kosmopolit) ist. So ging aber das Griechentum dem Ende seiner Unabhängigkeit entgegen, und wie gross die Macht dieser Stimmung, gepaart mit der Zwietracht, welche aus der Nervösität und dem angeborenen griechischen Eigensinn hervorgeht, war, zeigt folgender Umstand. Ein gewisser Teil der griechischen Gesellschaft stand immer noch mit der Waffe in der Hand, um die Freiheit nicht zu verlieren; es hatte sich als Schützer derselben ein griechischer Stamm (die Achäer) aufgerollt, der seine Kräfte bis jetzt noch nicht verbraucht hatte. Aber nicht nur konnten diese Freiheitskämpfer an den Fingern gezählt werden, sondern auch diese selber hatten kein Vertrauen mehr zu sich selbst[1]). So fiel denn nicht nur Makedonien, sondern auch das eigentliche Griechenland und auch die ganze damalige Welt des griechischen Reichs der Diadochen unter die römische Herrschaft.

[1]) Vgl. Polyb. Hist. V 109, 110; vgl. auch im nächsten Abschnitt.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Die Griechen unter der römischen Herrschaft[1]).

Es war nun gleichsam ein Naturgesetz, dass die Aufklärung immer nur ein staatsauflösendes Prinzip ist; die Sophistik des Lebens im Zeitalter des endenden Glanzes von Athen führte den Sturz der demokratischen Verfassung durch die Aristokratie herbei, und ihre letzte und wie gesagt ungleich intensivere Erscheinung, im ganzen Griechenlande nicht blos in Athen verbreitet, lieferte das ganze damalige Griechentum den Mächtigen des Tages, den Römern aus. Das Jahr 146 v. Chr. sprach das Wort gegen die staatliche Existenz des Griechentum.

Jedoch war diese Herrschaft der Römer über die Griechen im Grunde nur nominell; es stand in der That mit den Herrschern um kein Haar besser als mit den Beherrschten. Vielmehr war es so, als ob sich diese zwei Völkerschaften zusammengethan hätten, um sich gemeinschaftlich dem Grabe zu nähern. In Rom war durch die Bewältigung der damaligen Welt in der That kein neues Leben, sondern vielmehr neues und mächtigeres Wachsen der Verderbnis hereingebrochen, und Griechenland hatte sich umgekehrt durch den Verlust seiner politischen Unabhängigkeit nicht sofort begraben lassen. Wie gesagt, war der Niedergang des griechischen Staates nicht Niedergang des Griechentums, sondern geradezu Verbrüderung zweier in Beziehung auf die Entwickelungsphasen des Lebens eng verwandten Völkerschaften, um, wie sie ursprünglich zusammen das Leben erhalten hatten, es auch so zusammen und gemeinschaftlich zu verlieren.

---

[1]) Dieser Abschnitt ist hier nur wegen der Vollständigkeit der Aufgabe übersichtlich hinzugefügt worden; sonst wird dieses Material, so weit es zur Erklärung der Entstehung des Christentums nötig ist, in der zweiten Abteilung dieser Schrift (die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-romanischen Völker) ausführlich behandelt.

Digitized by Google

In der That, wie das Römertum des Zeitalters des Untergangs der griechischen politischen Unabhängigkeit um kein Haar besser war, als das Griechentum, welches bis dahin an dieser Auflösung gearbeitet hatte, so zeigt auch die Entwicklung des römischen Lebens, bis es sich an diesem bestimmten Punkte mit dem griechischen zusammengetroffen hatte, fast alle parallele Erscheinung der griechischen Entwicklung. Der grosse Unterschied liegt nur darin, dass die Römer nur nicht den Geist besassen, der jenen Kampf der Lebensanschauungen hervorbringen konnte. Das Leben in Rom ist in der That die vielfache Erscheinung jenes Ringens zweier unerbittlich kämpfender Parteien: des Adels (der Patricier) und des niederen Bürgers (der Plebs). Aber weder während dieser Kämpfe treten jene (philosophischen) Erscheinungen des eigentlichen Joniens hervor, noch aber nachdem der Bürgerstand seinen Willen durchgesetzt hatte, und wie in Athen die Demokratie hergestellt wurde, gilt von Rom dasjenige, was von Athen in dem parallelen Zeitalter gesagt worden ist. Vielmehr zeigt Rom bis zum Zeitalter der hergestellten Demokratie das Musterbild der Athenischen Vorgänge; der wirtschaftliche Kampf wird in der Form eines politischen gefochten und es handelt sich nur darum, erstens den Druck und die richterliche Willkür des Adels abzuschütteln, zweitens die Gesetze zu bestimmen, welche eine Ordnung im Staate verheissen, und drittens langsam an diesen nunmehr feststehenden Gesetzen Änderungen vorzunehmen, welche dem Willen des Siegers, des Bürgerstandes, der anfänglich fast nur aus Proletariern bestand, Macht verschaffen konnten.

Der Kampf trug nun in Rom von vornherein rechtlichen Charakter, und es beruht nicht nur auf der Eigentümlichkeit der Verhältnisse daselbst, sondern auch gewissermassen auf der Langwierigkeit dieses Kampfes, dass das Recht in Rom in seinen allseitigen Beziehungen behandelt und bestimmt wird, eine Erscheinung, welche uns in Athen nicht entgegentritt. Aber es war wiederum auch die Dauer des Kampfes, dass nach der Herstellung der Demokratie so schnell wie möglich auch die Korruption einbrach: das römische Leben hat nicht die Erscheinungen zu zeigen, welche „das gewordene Griechentum“ gezeigt hat; vielmehr fällt der Anfang des Sieges des Bürgerstandes in Rom mit der Sophistik des Lebens daselbst zusammen.

Es war nämlich ein feiner, sehr kluger Schachzug, dass die Patricier, um die Aufmerksamkeit des Volkes von den inneren

Digitized by Google

Zuständen und Verhältnissen abzulenken, immer neue auswärtige Kriegsunternehmungen vorbrachten. Hier konnte sich ja der Arme auch befriedigen. Aber eben dieser Wohlstand, der jetzt allseitig nach Rom strömte, insbesondere die Bekanntschaft Roms mit Unteritalien, mit Sicilien und Carthago schon nach dem ersten punischen Kriege verursachte den Luxus und das üppige Leben. Dieses Leben hat nun allerdings nicht geradezu jene erste Sophistik des Lebens des Griechentums zur Folge gehabt, es war aber doch ein solches, dass es zur Annahme der griechichen Mystik und der Aufklärung des Untergangszeitalters vorbereitet war. Drei griechische Gesandte, welche in diesem Zeitalter nach Rom geschickt werden, nämlich der Skeptiker (Aufklärer) Karneades, der Stoiker Diogenes und der Wissenschaftler (Peripatetiker) Kritolaus, finden als Lehrer ein sehr günstiges Gehör.

Dass diese Lebensbilder ganz der damaligen römischen Welt entsprachen, geht daraus hervor, dass, als der alte Cato gegen jene drei Gesandten sprach und durch den Senat ihre Ausweisung bewirkte, nichtsdestoweniger die eigentliche Absicht des alten Mannes nicht verwirklicht wurde: es waren nicht jene Philosophen, welche etwa imstande sein könnten, ein gesundes Volk zu verderben, sondern vielmehr war das Volk selbst schon verdorben, und diese Verderbnis rief unmittelbar jene Lebensauffassungen hervor. Abgesehen von dem Kritolaus, der bloss Wissenschaftslehrer und Rhetoriker war und den Römern gewiss zusagte, und dem Karneades, der durch seine Aufklärung (Leugnung einer objektiven Wahrheit) zum rhetorischen Zwecke diente, war es thatsächlich auch dem stoischen Lebensbilde vorbehalten, sich in Rom, wie denn überhaupt in die damalige Welt Eingang zu verschaffen und sich zu verbreiten: es entsprach ganz den Verhältnissen nach dem letzten punischen Kriege; die neuen Bedürfnisse des römischen Gemüts, welche jetzt zum Vorschein kamen, waren diejenigen, welche in Athen ursprünglich den Stoicismus hervorgerufen hatten.

Aber wie die Korruption der römischen Demokratie rasch vor sich ging, wie infolge dessen nach und nach ein Überdruss an der Welt aufdämmerte, so fing auch eine Erscheinung der Lebensauffassung langsam an, eine neue Geltung, ja thatsächlich jetzt zum ersten Mal die Gültigkeit zu erlangen, für welche sie von vornherein bestimmt war. Es war das die Platonische Lebensauffassung. Dabei lag es in der Natur der Sache, dass man nun-

Digitized by Google

mehr sogar von einer Rechtfertigung eines gewissen Lebensbildes nichts wissen wollte, wenn es nur dem Gefühle entsprach; man wendete die Aufmerksamkeit ausschliesslich auf die Lebensbestimmung. So lehrte Philo von Larissa mitten drinnen in Rom, dass, wenn man auch nicht genau wissen kann, was das Wahre sei, so doch der Platoismus für das Leben viel verspricht. Wie tief im Herzen dieser Hang gewurzelt war, zeigt schon auch das Verfahren eines Cicero, der im Grunde ein Stoiker war, jedoch auch von dem Platonismus nicht Abschied nehmen konnte; im letzten Grunde könnte man sie ja beide vereinigen.

Wie Cicero durch die Aristotelische Logik seine eigentümliche Kombination dieser zwei Lebensauffassungen rechtfertigen wollte, kann hier unberücksichtigt bleiben; aber dass man zu dem Platonischen Lebensbilde die Zuflucht genommen hatte, zeigt schon ein Antiochus, der thatsächlich das stoische Lebensbild predigte, jedoch sich für einen Akademiker gab und meinte, dass zwischen Platonismus und Stoicismus kein Unterschied bestehe.

Dieser Hang zum Platonismus ging mit der inneren Entartung Roms, ja der ganzen damaligen Welt Hand in Hand. Wie der Griechische Staat infolge derselben das eine Mal unter die Oligarchie (event. Tyrannie), das andere Mal unter die fremde Herrschaft fiel, so erlebt nunmehr auch das römische Volk die Monarchie eines Caesar und Augustus, ja schliesslich den Despotismus der Nachfolger des letzteren. Aber es beherrschte auch diese Korruption die ganze damalige Welt, wie sie denn sonst unter Einer Herrschaft stand; so treffen sich denn an Einem Punkte alle Gemüter zusammen, nämlich dem Punkte, dass im Allgemeinen alle vor dieser Welt einen Abscheu, einen Ekel fühlten. So verschwand denn sehr zeitig der Skepticismus; man hörte gern etwas, was das Gemüt befriedigte, ganz gleich, ob man sich darüber Rechenschaft geben konnte, wie diese befriedigenden Worte entstanden sein können, d. h. woher man ihre Erkenntnis hat. War aber einmal dieser Zustand aufgetreten und kam es nur darauf an, das Gemüt zu befriedigen, so gab es auch für das Epikureische Lebensbild keinen Platz mehr in der Gesellschaft. Dasselbe Schicksal trifft aber schliesslich auch den Stoicismus: die Weltentsagung, den Welthass der Gesellschaft konnte er ja doch nicht befriedigen. So war es denn bestimmt, dass, was Platon in seiner Zeit innerhalb der damaligen Gesellschaft Athens nicht erreicht hatte, er jetzt innerhalb der ganzen damaligen Welt erreichte.

Digitized by Google

Jedoch es mangelte auch dem Platonismus an dem eigentlichen Trostwort für das leidende Gemüt. Man verband nun diese Lebensauffassung mit orientalischen Schwärmereien (Philon der Alexandriner); man trieb Mystik, ja man versuchte nach dem Lebensbilde und den Vorschriften des Pythagoras zu leben; man brachte eine Verbindung der Platonischen und Pythagoreischen Lebensauffassung zustande. Aber alles war vergeblich; bei diesen Lebensbildern fehlte es immer noch an etwas, was das Gemüt vollständig befriedigen konnte, und endlich war auch dieses geheimvolle Etwas da: die ganze Menschheit fiel in den Schoss des — Christentums.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Digitized by Google

Verlag von **Ernst Hofmann & Co.** in **Berlin** SW. 46, Hedemannstr. 2.

Die Sittlichkeit

und der philosophische Sittlichkeitswahn.

Von

Dr. Abr. Eleutheropulos

Privatdozent an der Universität Zürich.

148 Seiten Lexikon-Oktav. — Preis M. 3,25.

Die Lieder

der

Mönche und Nonnen

Gotamo Buddho's.

Aus dem Altindischen zum ersten Mal übersetzt von

Dr. Karl Eugen Neumann.

400 Seiten Lex.-Okt. Splendide Ausstattung. Geheft. 10 M.; Halbfranzbd. 12 M.

Die deutsche Litteratur kann mit Recht auf ein solches Übersetzungswerk stolz sein. In keiner anderen europ. Sprache wäre es möglich, etwas auch nur entfernt Ähnliches zu leisten.

„Preussische Jahrbücher."

Der Kulturhistoriker, der Religions- und Geschichtschreiber, Psychologen der Ethik u. Aesthetik werden es Neumann danken, dass er ihnen das indische Werk verdeutscht hat. Es lässt sehr unmittelbare Einblicke in die Anfänge der buddhistischen, einer grossen Religionsbewegung überhaupt, thun.

„Litterarisches Echo."

Schopenhauers

Gespräche und Selbstgespräche.

Herausgegeben von

Eduard Grisebach.

1 Band Oktav. Geheftet M. 3.—; in englischem Leinenband M. 4.—.

„Die Gespräche Schopenhauers" — u. a. mit **Wieland, Goethe, J. Frauenstädt, Hebbel, Fr. Haase, Gwinner** — „bieten eine wertvolle Ergänzung zu den Werken des grossen Philosophen, vor allem gewähren sie ein lebendigeres Bild des Menschen Schopenhauer, als selbst seine Briefe."

Digitized by Google

Verlag von **Ernst Hofmann & Co.** in **Berlin** SW. 46, Hedemannstr. 2.

Geisteshelden.

Eine Sammlung von Biographien.

4. **Anzengruber.** (Dr. Ant. Bettelheim).
6. **Carlyle.** (Prof. v. Schulze-Gaevernitz).
5. **Columbus.** (Prof. S. Ruge).
18. **Cotta.** (Minister Alb. Schäffle).
21. **Dante.** (Pfarrer J. A. Scartazzini).
19. **Darwin.** (Prof. Wilh. Preyer †).
22. **Galilei.** (Siehe: Kepler).
23. **Görres.** (Prof. J. N. Sepp).
13/15. **Goethe.** (Privatdoz. Rich. M. Meyer).
2/3. **Hölderlin. Reuter.** (Dr. Ad Wilbrandt).
7. **Jahn.** (Dr. Schultheiss).
22. **Kepler. Galilei.** (Prof. S. Günther).
34/35 **Lessing.** (Privatdoz. K. Borinski).
16/17. 27. **Luther.** I. II, 1. (Privatdoz. Arn. E. Berger).
10/11. **Moltke.** I. (Oberstleutn. Max Jähns).
20. **Montesquieu.** (Prof. Alb. Sorel).
33. **Mozart.** (Prof. Osk. Fleischer).
30/31. **Peter der Grosse.** (Dr. K. Waliszewski).
2/3. **Reuter.** (Siehe: Hölderlin).
28/29. **Schiller.** (Prof. Otto Harnack).
25/26. **Schopenhauer.** Ed. Grisebach).
8. **Shakspere.** (Prof. Al. Brandl).
9. **Spinoza.** (Prof. W. Bolin).
24. **Stanley.** (Paul Reichard).
12. **Stein.** (Dr. Fr. Neubauer).
32. **Tennyson.** (Prof. E. Koeppel)
36. **Tizian.** (Dr. Georg Gronau).
1. **Walther v. d. Vogelweide.** (Prof. A. E. Schönbach).

☛ **Jeder Band ist selbständig und einzeln käuflich.**

Preis jedes Bandes: Geheftet **M. 2,40**; in geschmackvollem Leinenband (dunkelrot oder blau) **M. 3,20**; in feinem Halbfranzband **M. 3,80.**

Deutsche Kern- und Zeitfragen.

Von **Dr. Albert Schäffle**, K. K. Minister a. D.

Erste Sammlung: **480 Seiten Lexikon-Oktav.** Neue Folge: **510 Seiten Lexikon-Oktav.** Jeder Band ist **selbständig** und **einzeln** käuflich. Preis jedes Bandes: Geheftet **M. 10,—**; Halbfranzbd. **M. 12,—**.

Die Wirtschaftspolitik des Vaterunser.

Von **Dr. Gust. Ruhland,** Prof. a. d. Univers. Freiburg i. Schw.

2. Tausend. Geheftet M, 2,—.

Die Kulturaufgaben der Reformation.

Von **Dr. Arnold E. Berger.**

312 Seiten Grossoktav. Geheftet M. 5,—: fein gebunden M. 6,—.

Selbständige Einleitung zu Verf.s kulturgeschichtl. **Luther**-Biographie.

Die Kirchenpolitik

Friedrich Wilhelms, des Grossen Kurfürsten.

Auf Grund archivalischer Forschung

von **Dr. Hugo Landwehr.**

400 Seiten Gross-Oktav. — Geheftet M. 3,—.

Dass dieses Buch durch den Versuch einer kritischen Revision der bisher vorwaltenden Ansichten über die Kirchenpolitik des Grossen Kurfürsten nützliche Anregung gegeben, ist von der Kritik sofort ziemlich einmütig anerkannt worden.

Sybels „Historische Zeitschrift."

Digitized by Google

Digitized by Google

89094320439

b89094320439a

15 Ap '39

Digitized by Google

Digitized by Google

89094320439

B89094320439A